NOUVELLE
ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE

Léon ROBIN

LA MORALE ANTIQUE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRA

LA MORALE ANTIQUE

AUTRES OUVRAGES DE M. LÉON ROBIN

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres, d'après Aristote, 1 vol. in-8°, 1908 *(épuisé)*.

La Théorie platonicienne de l'amour, 1 vol. in-8°, 1908 (*Réimpression*, 1938).

Études sur la signification et sur la place de la Physique dans la philosophie de Platon, 1 vol. in-8°, 1919 *(épuisé)*.

Platon (Collection *Les Grands Philosophes*), 1 vol. in-8°, 1933.

La Pensée hellénique des origines à Epicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire (Recueil d'études ayant paru dans diverses Revues, notamment : *La Signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon ; La Conception aristotélicienne de la causalité*, etc.), 1 vol. in-8°, 1942.

Pyrrhon et le scepticisme grec (Collection *Les Grands Philosophes*), 1 vol. in-8°, 1944.

Aristote (même collection), 1 vol. in-8°, 1944.

A LA RENAISSANCE DU LIVRE

La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (Collection *L'Evolution de l'humanité*, n° 13), 1 vol. in-8°, 1923 ; 2e éd., 14e mille, 1934.

A LA SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES-LETTRES »

Platon. Œuvres complètes, t. IV : **Phédon,** 1926, 2e éd., 1934. **Le Banquet,** 1929, 2e éd., 1938. **Phèdre,** 3 vol. in-8°. (Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.)

En collaboration avec M. A. ERNOUT, de l'Institut

Lucrèce. « De natura rerum. » Commentaire exégétique et critique, 3 vol. in-8°. (Collection de Commentaires d'auteurs anciens publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.)

A LA N. R. F. *Bibliothèque de la Pléiade*

Platon. Œuvres complètes, traduction nouvelle et notes (en 2 vol. in-8°, 1940, 1943).

NOUVELLE ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE
Collection fondée par HENRI DELACROIX
Dirigée par ÉMILE BRÉHIER, membre de l'Institut

LA MORALE ANTIQUE

par

Léon ROBIN
Professeur honoraire à la Sorbonne

DEUXIÈME ÉDITION
REVUE ET CORRIGÉE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1947

DÉPOT LÉGAL

1re édition 1938
2e — (revue et corrigée) 2e trimestre 1947

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

COPYRIGHT

by *Librairie Félix Alcan*, 1938

BB
.R55
M
1947

AVANT-PROPOS

CE livre serait sans doute mieux intitulé « La morale de l'antiquité classique ». Il ne fera en effet — faute notamment pour l'auteur d'être capable, condition primordiale, d'entrer en contact direct avec les textes — aucune place ni à l'Inde, ni à la Chine, ni à la Chaldée, ni à l'Égypte, ni à la Judée. Au surplus, les idées morales de l'antiquité classique, fondamentalement helléniques, constituent à elles seules une assez ample matière, dont l'étude offre en outre cet avantage qu'elles ont été élaborées en doctrines par la réflexion philosophique et dégagées ainsi de la religion.

D'autre part, ce n'est pas, à proprement parler, une histoire de cette morale qu'on devra chercher ici. S'astreindre à l'ordre chronologique eût entraîné de fastidieuses redites ; envisager tour à tour certaines tendances, jugées dominantes, aurait eu un inconvénient analogue. Il m'a paru que l'esprit en serait mieux dégagé si je m'attachais à distinguer quelques thèmes caractéristiques et à tenter, pour chacun, de faire voir comment il a évolué avec le changement des conditions sociales ou politiques et avec le développement général de la philosophie ou des sciences.

Ces thèmes seront : 1° la notion de bien moral ; 2° la vertu et le bonheur ; 3° les conditions psychologiques de l'acte moral.

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE BIEN MORAL

DÉTERMINER la nature du bien moral, autrement dit d'un principe absolu de la conduite, ne peut être le fait d'une pensée soumise encore à la tyrannie de la conscience collective et de croyances profondément enracinées dans la vie du groupe. Pour que, sur les rapports des hommes entre eux, sur le statut de leur vie personnelle, sur leurs relations avec des puissances mystérieuses, diffuses dans la Nature ou supranaturelles, la pensée soit en état de se représenter un *idéal* du mieux agir ou du mieux être, il faut qu'elle se soit elle-même affranchie des limitations que lui imposait la discipline du groupe. Ces limitations, qui la brident et qui l'empêchent d'entrevoir un tel idéal, paraissent avoir une double cause. D'abord, un état de guerre presque permanent : la condition des personnes et leurs rapports sociaux exposés par conséquent à des bouleversements soudains d'une incroyable brutalité ; d'où difficulté de concevoir un droit stable et soustrait à des vicissitudes de fait, considérées comme nécessaires. Une telle conception, d'autre part, est loin d'être suggérée par le pouvoir qu'on attribue aux forces occultes, personnifiées ou non, puisqu'en même temps on

admet la possibilité de maîtriser éventuellement ce pouvoir par le moyen de prières, d'incantations, de rites magiques, bref d'une foule de moyens défensifs ou propitiatoires. Or, si l'on se soumet à la contrainte de ce pouvoir ou si l'on emploie toute son adresse à se protéger contre lui ou à le mettre à son service, c'est qu'on doute qu'il soit juste, c'est qu'on admet la foncière injustice des choses. Il faudra bien longtemps avant que l'on conçoive un principe, naturel ou supranaturel peu importe, dont l'autorité soit en droit indépendante des atteintes auxquelles l'exposeraient la méchanceté des hommes ou les caprices des Dieux. Ce sera le terme d'un mouvement d'unification, de schématisation, d'organisation, qui se manifeste sans doute en d'autres domaines que celui de l'éthique, mais dont celle-ci, son heure venue, ne pourra manquer de profiter : fusion relative des coutumes et des cultes ; simplification réglée de la théologie, du fait que les fonctions des Dieux sont mieux déterminées, que dans l'ensemble l'Olympe constitue un ordre supérieur, comportant des vassaux et un suzerain reconnu, sinon toujours obéi ; bien plus, vers le début du Ve siècle, velléité de superposer à la hiérarchie olympienne, une divinité unique ; enfin, et surtout peut-être, besoin d'intelligibilité, se manifestant dès le VIIe siècle par un prodigieux effort spéculatif qui, issu de besoins pratiques, vise à réduire la diversité sensible de la Nature à un principe unique (eau, infini, air, feu), dont l'intelligence seule est capable de reconnaître la présence sous la variété de ses manifestations.

Les poèmes homériques témoignent cependant que cette aspiration vers l'unité est, aux environs du

IXe siècle, encore très loin d'être satisfaite. Sans doute Zeus y apparaît-il parfois comme le champion d'une certaine justice. Mais, en général, ce qui caractérise les Dieux, ce n'est pas d'être les protecteurs du droit, c'est d'être assez puissants pour réaliser en tout leur bon plaisir, pour secourir leurs favoris, pour servir leurs passions, contenter leur colère, assouvir leur vengeance. Bien loin de représenter les multiples aspects d'une Providence bienfaisante, comme plus tard les Démons chez Platon dans le mythe du *Politique*, ou comme les Dieux stoïciens, ils ressemblent plutôt à des brigands qui guettent l'homme à chaque tournant des chemins de la vie, mais dont on peut acheter la complicité, ou tout au moins la complaisance, en vue justement d'une œuvre mauvaise. Peut-être est-ce de ce sentiment d'incertitude, parfois désespéré, que provient le découragement de vivre qui, au début du VIe siècle, subsiste encore chez Théognis. Ce qui à ses yeux, et faute d'une mort prématurée, vaut le mieux pour un homme, c'est de n'être pas né : la meilleure volonté des mortels est exposée à la pire injustice de la part d'une divinité qui, capable de sonder les cœurs, devrait aussi ne pas faire peser sur une descendance innocente la responsabilité de crimes commis par de lointains ancêtres ! Ce n'est pas à dire pourtant que d'autres penseurs n'aient l'humeur moins amère, plus disposée à faire crédit aux Dieux et à espérer d'eux un ultime recours pour les gens de bien. Je ne pense pas à ceux qui, tel Pindare, sont toujours prêts à cueillir les joies de la vie et à s'aveugler sur ses tristesses morales. Mais, au temps même où Théognis exhale son pessimisme, on voit Solon exprimer en ses *Élégies*

la confiance qu'il a dans la justice que les mortels peuvent attendre des Dieux.

Au reste un tel sentiment ne surprend pas chez un de ces hommes qui, dans des temps troublés, ont compris la valeur d'un équilibre dans la répartition de l'autorité ou des richesses, qui ont été appelés eux-mêmes à doter leurs cités d'une législation, capable de mettre fin aux désordres issus d'un déséquilibre général. Nombreux en effet sont les législateurs dans les divers catalogues de ces Sept Sages, au compte desquels la tradition a mis les résultats d'un long effort de codification et de formulation de l'expérience morale. Les maximes, dont ils auraient fait hommage à Apollon en son sanctuaire de Delphes, reflètent à la vérité, comme celles des poètes gnomiques, le caractère fragmentaire et incoordonné de cette expérience. Il en est une cependant qui traduit avec force la recherche d'un principe d'unité et de liaison : le plus grand des biens, proclame-t-elle, c'est la mesure, le « Rien de trop » ; autrement dit, le bien moral a son principe dans un équilibre de tendances contraires, dont chacune est un excès. Une bonne partie de la spéculation morale ultérieure a consisté à réfléchir sur cette pensée, à l'approfondir, à la retourner sous toutes ses faces. On en pourrait dire autant du célèbre « Connais-toi toi-même ». Il a suffi en effet (c'est ce qui se dégage du *Charmide* de Platon) qu'on y aperçût l'appel de l'homme empirique à la découverte d'un homme idéal, pour qu'un coup mortel fût porté à cet empirisme moral, non critique, non systématique, qui, jusque vers le milieu du v^e^ siècle, avait caractérisé d'une façon assez évidente la réflexion sur la conduite.

Il y eut cependant une exception, celle d'Hésiode, et d'autant plus remarquable que son poème : *Les travaux et les jours* semble être d'un siècle à peine postérieur aux poèmes homériques, mais éclos dans de tout autres conditions sociales et destiné à une audience très différente. Ce qui frappe en effet chez Hésiode et qu'on ne trouve guère, surtout dans l'*Iliade*, c'est la gravité forte du sentiment moral, c'est un effort pour faire servir les enseignements de l'expérience à la découverte d'un principe qui puisse être justifié universellement. L'idée qui l'obsède, c'est qu'entre le fait et le droit il y a opposition, mais que le droit est la règle sur laquelle on jugera le fait et à laquelle celui-ci doit être soumis. Son point de vue, certes, est utilitaire, soit qu'il condamne l'orgueilleuse et brutale démesure *(hybris)*, qui sera punie par où elle a péché, soit qu'au contraire il loue la mesure et la justice. Celle-ci est un bienfait dont Zeus a voulu que, entre les vivants, les hommes fussent seuls à profiter. Mais elle ne s'oppose pas seulement à la concurrence sans règle et sans merci qui fait s'entredétruire les bêtes ; loi divine, elle s'oppose aussi aux arrêts de juges parjures ou de rois « mangeurs de présents » ; bafouée ici-bas, elle trouvera refuge auprès du trône de Zeus, son père ; c'est lui qui rétablira l'ordre des valeurs morales, bouleversé par ces hommes injustes, lui qui remettra chacun à la place due à son mérite moral, l'arrachant de celle qu'il a usurpée par violence ou par ruse. Assurément, ce n'est pas une éthique à proprement parler qu'on cherchera dans Hésiode ; mais sa réflexion sur les valeurs morales, bien assise, sérieuse et noble, a déjà un air de rationalité. Enfin sa

confiance dans l'effort laborieux et persévérant le détourne du désenchantement des uns, comme des faciles complaisances de certains autres.

A vrai dire, dans la conscience commune, une évolution s'était produite, dont les causes sont nombreuses et enchevêtrées, les unes d'ordre politique, les autres religieuses et liées au mouvement orphique duquel il sera bientôt question. Elle a commencé un peu avant Hésiode, ou de son temps, pour s'achever vers la fin du VI^e^ siècle. Un droit existait, droit purement familial, constitué par la *thémis*, c'est-à-dire par un code qu'une révélation divine était censée avoir apporté au *ghénos* et dont le chef de celui-ci était à la fois le dépositaire et l'interprète. Puis, grâce à une série d'atténuations et d'accommodements imposés par la transformation même des conditions sociales, ce droit familial s'était peu à peu élargi et avait fini par donner naissance au droit superfamilial de la *dikê*, qui règle les relations de chaque *ghénos* avec les autres. Ainsi l'antique solidarité familiale s'est changée en une solidarité civique ; un droit de la Cité s'ébauche alors, dans lequel les infractions à la règle, au lieu d'être imputables à la famille, le sont à chaque individu, en tant que membre de la communauté civique. L'ancienne *thémis* disparaît, et, à son tour, la *dikê* devient *nomos*, c'est-à-dire ce qui « se répartit » entre tous les citoyens, la loi commune que tous peuvent et doivent connaître puisqu'elle est *écrite*. Si des rites religieux y survivent, elle n'en est pas moins une règle laïque. Et voici qu'alors, en conséquence, la *dikê* remonte au ciel, où elle résidera désormais, en raltions mal définies avec d'autres personnes mythiques qui symbolisent

ce qui en était jadis la substance auguste et comme le noyau de signification : la Nécessité, la Loi, Adrastée ; les ministres des deux premières, d'abord les Parques (en grec *Moïraï*) qui président aux destinées des hommes ; les Érinyes, dont la vengeance poursuit implacablement quiconque a outragé la Loi ; Némésis qui rétablit l'équilibre rompu et fait payer rançon au profiteur. Du coup, la *Dikê* devient universelle : ses arrêts concernent la totalité des affaires humaines, les âmes, la nature entière. C'est elle sans doute qui, chez Anaximandre, veut que « les êtres se paient les uns aux autres la peine et la réparation de leur injustice, selon l'ordre des temps ». Tel est aussi le rôle que lui assigne Héraclite : si jamais il arrive au Soleil « de passer sa mesure, les Érinyes, auxiliaires de Dikê, sauront bien le découvrir » ; si la Discorde (la lutte des contraires) est la loi universelle de toutes choses, il faut dire que la Discorde est Dikê. Chez Parménide sa fonction est, semble-t-il, analogue : elle est « celle qui châtie sans trêve ».

Ainsi les parts arbitrairement attribuées aux hommes par les Dieux, les destinées irrévocablement fixées par les Parques, n'ont plus un caractère purement humain ; il y a désormais, pour les choses aussi, des parts nécessaires. En outre, tandis que les Destinées étaient jugées impénétrables à tout ce qui, raisonnablement, semblerait propre à en modifier le cours, on conçoit maintenant qu'il existe dans la Nature des fonctions ou des systèmes de fonctions, ayant une interaction réelle qui s'observe et donne lieu à des prévisions. Pour l'organisation de la conduite les conséquences en sont considé-

rables : un principe universel, et non plus seulement familial ou civique, d'évaluations morales y est introduit. Voilà sur quel terrain s'engagera, au v^e^ siècle, entre les Sophistes et leurs adversaires, la fameuse querelle des rapports de la Nature avec la Loi. Ce qui caractérise la Loi, disaient les Sophistes, c'est qu'elle est accident, décision arbitraire, convention subie ; la Nature au contraire est spontanéité et nécessité. Il faut donc rétablir l'ordre légitime, faire en sorte que la Nature soit la Loi, au lieu d'être contrariée par elle. A quoi Platon répliquera, au livre X de ses *Lois*, que, bien plutôt, c'est du pire arbitraire, celui du hasard même et du pur accident, que dériveraient des nécessités rigoureusement naturelles, c'est-à-dire excluant toute intuition de la fin à atteindre. C'est donc la Loi, avec l'art qu'elle suppose, qui fonde et domine la Nature. Celle-ci est par conséquent, selon cette thèse, pénétrée de moralité, tandis que, selon l'autre, la moralité est une duperie, à laquelle on ne se laisserait pas prendre si l'on suivait les enseignements de la Nature.

C'est autour de ces conflits d'idées que gravite aussi la tragédie grecque : puissance arbitraire des Dieux et agitation désarmée des hommes, destinée fatale et sagesse stérile, nécessités de la Nature et commandements de la Loi, tels sont en gros les termes dans lesquels Eschyle et Sophocle ont envisagé le problème. C'est en effet surtout chez eux qu'il doit être considéré car Euripide, fortement influencé d'ailleurs par l'Orphisme, fait déjà plus distinctement écho aux controverses et aux solutions des philosophes. Chez les deux premiers, les héros du drame constatent avec une douloureuse angoisse l'existence du conflit, mais

ils n'entrevoient aucun moyen de le résoudre. Ils s'étonnent ou s'indignent de voir la Divinité s'acharner sur eux sans motif ou par vengeance, méconnaître tous les efforts qu'ils ont faits pour obéir à des règles dont ils admettent l'origine divine ; ils vont jusqu'à douter que de vrais Dieux puissent être capables de tant de méchanceté gratuite, de sauvage déraison. Ainsi ces « réprouvés », Prométhée ou Œdipe, se posent déjà le problème essentiel de la Théodicée. On voit pointer aussi la distinction, appelée à une si grande fortune, entre les opinions individuelles, les préjugés, d'un mot : la *doxa*, et, d'autre part, la réflexion raisonnante et critique, qui voudrait penser dans l'universel : ce qu'en effet Prométhée reproche à l'autorité du plus grand des Dieux, c'est d'avoir une justice à lui et dont les décrets n'ont point d'universalité ; aussi sa plainte suprême est-elle pour attester que ses maux sont « *en dehors* de la dikê ».

Une autre expression de cette inquiétude de la conscience peut être trouvée dans certains remèdes qui ont confusément paru propres à l'apaiser. Je veux parler des Mystères, principalement des Grands Mystères, ceux d'Éleusis, au reste les moins mal connus, et aussi de cette association religieuse qu'on appelle l'Orphisme. Entre ces deux manifestations de l'esprit mystique en Grèce, il n'y a pas, à prendre les choses en gros, de différence essentielle, sinon que les premières ont été officiellement adjointes à la religion de l'État athénien, et que les secondes semblent avoir constitué un culte privé. Ce qui nous importe d'ailleurs ici, ce sont exclusivement leurs effets, ce que l'esprit même des Mystères et de l'Orphisme a pu introduire de nouveau dans les

croyances helléniques relatives aux choses morales.

Ce qu'on y aperçoit tout d'abord, c'est le sentiment d'une communauté des hommes dans l'héritage d'un mal, mais aussi d'un secours individuel contre cette fatalité commune. Au premier plan des Mystères éleusiniens apparaissent en effet l'angoisse de la mort, que nul n'évite, et l'espoir d'une résurrection qu'obtiendront seulement ceux qui auront été initiés et qui auront accompli les actes religieux nécessaires. Pour l'Orphisme, le mal qui pèse sur la communauté des hommes, c'est la souillure même à laquelle elle doit son existence : les Titans ont mis en pièces Dionysos-Zagreus, et les hommes sont nés de ce crime ; quand les Bacchantes mettent en pièces Orphée, le héros musicien qui a dompté la nature sauvage et pénétré le secret de la mort, c'est, en son prophète, le renouvellement du sacrifice du Dieu. Or, entre le mythe éleusinien de Dêmêtêr, la Terre-mère, et celui de Dionysos, une alliance s'est opérée, pour autant que Dionysos est, à beaucoup d'égards, lui aussi, un Dieu de la fécondité toujours renaissante. Le sentiment commun à toutes ces cérémonies mystiques est, du fait de cette alliance, une foi ardente en un renouveau et, aussi bien, en une transfiguration qui serait une rédemption. Le réprouvé par destination, mortel et homme, devient un élu, par option volontaire, s'étant initié à un culte que la loi de la Cité ne lui imposait pas.

Cette transfiguration est caractérisée par plusieurs traits remarquables. L'un d'eux est la rupture, au moins partielle, avec les solidarités de la famille et même de la Cité : adhésion *voulue* à une autre solidarité, avec d'autres hommes, unis à titre d'égaux

dans la communauté de la foi et du sacrement plus, cette autre solidarité est vraiment nou originale dans son esprit et, si l'on peut dire le cœur, en opposition à la matérialité des précéd Un sentiment profond anime en effet l'initié a conscience, ce que montre avec force le *Ph* de se détacher du sensible, de libérer ainsi, de la prison du corps, un principe qui possède activité propre et auquel il doit, non pas seulem de vivre, mais surtout de penser et de s'en ren compte ; l'âme est plus que le souffle de vie, e est un pouvoir spirituel. La conséquence pratique, c'est que désormais, le corps seul sera tenu pour infecté de la souillure originelle, et que, le mortifiant par des abstinences, nous mettrons en liberté ce qu'en nous il y a de divin ; la rédemption de l'âme dépendra de l'effort qu'elle aura fait pour réduire autant que possible son union avec le corps. Les expiations imposées à celui-ci sont pour l'autre une purification, attendu que l'âme est en nous ce qui, étant divin, est naturellement pur. Il faut donc qu'elle ne soit pas atteinte par la mort, effet pourtant inévitable de la souillure originelle. Ainsi le participant des Mystères ou des cultes orphiques, en affranchissant son âme de la tyrannie du corps, travaille à la retirer de la « roue des générations », de ce cycle des réincarnations, dont elle ne s'évadera définitivement qu'après avoir réussi, au cours d'existences successives, à se purifier totalement. Alors elle rejoindra les âmes de ceux qui y ont déjà réussi, les Saints et les Purs, dans le Paradis qui est leur séjour, car à la spiritualisation progressive est liée la promesse d'une béatitude sans fin. En somme,

qui se dégage de cette mystique, c'est un *idéal* pureté ou de sainteté et la conscience assez précise un mérite personnel en relation avec cet idéal.

Ce n'est pas tout encore. Une autre croyance contribue à affermir dans l'agent le sentiment de sa personnalité morale : c'est la croyance à la comparution des âmes devant un tribunal qui, après la mort, les jugera nues, dépouillées de tout ce qui n'est pas leur conduite morale. En outre, cette responsabilité, qui est individuelle et non plus familiale, n'est pas davantage conditionnée par les décrets de telle Cité ou de tel Prince. Elle est relative à des lois éternelles, que nul héraut n'a proclamées ; à ces « règlements » dont parle l'Antigone de Sophocle « qui viennent des Dieux, qui ne sont pas écrits et qui sont assurés » ; contre l'autorité desquels aucune ordonnance, émanant d'un mortel, ne peut prévaloir dans une conscience de mortel. L'idée, encore confuse, d'un bien moral et d'un mal moral, indépendants des traditions et des lois, s'est donc formée et, corrélativement, celle d'une responsabilité proprement morale. D'autre part, l'idéal de pureté ou de sainteté n'émeut pas uniquement la conscience de l'agent par la représentation d'une « confrérie » *(thiase)*, unissant les hommes qui se sont élevés jusque-là, mais encore d'une autre façon : des personnalités divines se dessinent, qui ne se caractérisent plus par leur pouvoir capricieux, mais plutôt par une sorte d'exemplarité ; des héros symbolisent certaines qualités morales. Enfin l'initiation a pour effet de créer entre l'initié et le Dieu un lien immédiat : le sacrifice, qui est à la base des mythes fondamentaux des Mystères, est renouvelé symboliquement par le sacre-

ment, dans lequel l'initié puise l'espoir de ressusciter en lui la victime, Dieu ou héros. De la sorte, il se divinise ou s'héroïse dans la mesure où cela est possible, et, de leur côté, le Dieu ou le héros révèlent à chaque initié, singulièrement, l'efficacité bienfaisante de leur nature ou de leur enseignement. C'est un don, mais qu'il faut s'être préparé à recevoir. L'idée de la « grâce divine » apparaît donc, la *théïa moïra* de Platon ; un « lot » sans doute, qui néanmoins, au lieu d'attester l'arbitraire, témoigne par ses effets de la sagesse du Dieu et de sa bonté ; une dispensation méritée, que nous perdrons cependant, si nous ne faisons pas ce qu'il faut pour sauvegarder et pour accroître le mérite dont elle fut initialement la récompense. — En résumé, par les Mystères et par l'Orphisme, la distinction, essentielle aux sociétés dites primitives, entre le Sacré et le Profane, a évolué au profit de la constituetion de la morale ; l'inquiétude religieuse s'est transformée en une inquiétude philosophique.

Les Dieux, on vient de le voir, tendent à devenir les archétypes personnifiés de certaines activités ou de certaines attitudes mentales. Deux d'entre eux sont à cet égard particulièrement intéressants pour notre objet : Dionysos et Apollon. Ils représentent deux directions significatives du génie grec : l'une à sortir de soi, l'autre à se définir par des contours intelligibles.

La première, la tendance dionysiaque, est au fond de toute la mystique dont il vient d'être parlé, en vertu même de la fusion, signalée tout à l'heure, entre les cultes de Dêmêtêr et de Dionysos. En tout cas, ce dieu est par excellence celui dont le service

conduit à un « délire » *(mania)*, qui est « extase », c'est-à-dire aliénation du moi, « enthousiasme » ou « inspiration » ; c'est-à-dire que, le sujet étant *hors de soi*, la place ainsi laissée vide en lui est « possédée » par le *souffle* ou *l'esprit* du Dieu. C'est un thème sur lequel, plus tard, méditera la philosophie ; la transposition qu'elle en a faite a été merveilleusement illustrée par Platon dans les développements du *Phèdre* sur les divers « délires » qui sont *inspirés* des Dieux. Pour que l'homme antique, sévèrement bridé par un conformisme étroit, devienne capable de s'en évader et de sentir au delà quelque puissance qui le tienne encore en des obligations, il a besoin en effet, semble-t-il, que l'intensité d'un tel sentiment soit portée à son paroxysme par un ensemble systématique de méthodes d'exaltation ; l'angoisse en est le principe, mais l'épuisement qui la suit s'achève en une béatitude apaisée. C'est ainsi que, selon Aristote, la tragédie, dont l'origine est dionysiaque, a pour effet d' « épurer les sentiments » *(catharsis)*.

Au premier abord, l'autre attitude, l'attitude apollinienne, peut sembler très voisine : les prophéties de l'Apollon delphique par l'organe de sa Pythie ne sont-elles pas des « fureurs » ? Ne savons-nous pas d'autre part, qu'entre Dionysos et Apollon, il y a eu souvent contact, fusion ou compromis ? Néanmoins, les divagations de la prêtresse sont tenues pour être des *oracles ;* autrement dit, elles sont eune *instruction*, et il y a un « exégète » dont la fonction est de donner à ce qui est informe et inintelligible une forme intelligible, quoique volontairement équivoque. Apollon est d'ailleurs le dieu de lumière. L'or ne brille pas seulement sur sa chevelure, mais

en plusieurs autres de ses attributs. Dieu solaire, il présidera ainsi à l'équilibre réglé des saisons, imposera donc sa discipline à toute la nature. C'est aussi pourquoi, au temps voulu, il émigre vers les régions hyperboréennes. Et c'est de là que vient Abaris, porteur de la flèche d'or dont Apollon perça le Serpent, pour rencontrer le père de la radieuse et froide mathématique, l'homme à la cuisse d'or, Pythagore, fils réel d'Apollon [4] Toutes les formes d'activité dont le Dieu a le patronage consacré se caractérisent par l'établissement, ou le rétablissement, d'une harmonie, d'un rythme, d'un équilibre, d'un ordre, d'une règle, d'une mesure : il est le dieu musicien, le dieu libérateur, le dieu guérisseur, le dieu législateur ; de lui relève l'éducation, avec toute la discipline de ses chœurs et de ses jeux ; son habileté à l'arc signifie que, pour frapper droit au but, il sait équilibrer des tensions opposées. Tandis que Dionysos ravit hors de lui-même l'homme qu'il *possède*, Apollon au contraire le maintient dans la norme de sa nature, dans la loi de sa cité, dans la bonne santé de son corps et de son âme. Tandis que, par une exaltation collective, Dionysos crée un phénomène paradoxal de dépersonnalisation personnelle, Apollon fait naître un ordre social où se fondent les personnalités, harmonisées et rythmées, guéries de leur fièvre et de leurs dissensions, libérées des influences obscures. Il est donc pour l'humanité un agent de coordination et d'union. Il l'est encore parce que, aux yeux d'un Grec, la religion est à la base de tout groupement des hommes en société, et qu'il est à cet égard, par le truchement de ses oracles, le décisif « instructeur » de l'humanité entière. Enfin,

c'est de lui que se réclament les penseurs les plus assoiffés, soit d'ordre et de mesure, soit d'intelligibilité : les Sept Sages, que la légende a représentés, on l'a vu, lui faisant hommage de leurs maximes ; les Pythagoriciens, pour qui les nombres sont les principes des choses ; Socrate, qui se juge investi par Apollon de la mission de tirer au clair l'oracle delphique rendu à son sujet ; Platon, dont la tradition a voulu faire coïncider la naissance et la mort avec la fête anniversaire du Dieu.

Ainsi, deux tendances : l'une, vers les extrêmes, à la fois du transport et de l'anéantissement ; l'autre, vers la concentration et la régulation. Elles se combattent toujours dans l'âme hellénique, avec des fortunes très diverses, et rarement équilibrées d'une façon parfaite. Du moins ont-elles toujours contribué, par leur conflit plus peut-être encore que par leur conciliation, à faire apparaître les notions d'idéal moral et de personne morale.

Présocratiques, les Sophistes, Démocrite. — La question se pose maintenant de savoir quelle élaboration les matérieux fournis par la conscience commune ont reçue de la pensée philosophique.

Cette élaboration ne débute pas avec les Milésiens : leurs spéculations sur la Nature les inclinaient en effet à se contenter, quant à la conduite de la vie, des solutions traditionnelles ; bien plus, ainsi Anaximandre (voir *supra*), à les étendre à l'explication même de la Nature.

Le Pythagorisme au contraire (vi^e^ siècle) présente un ensemble de notions morales mieux définies, et dont la plupart paraissent remonter aux premiers

temps de l'Ordre. Vraisemblablement, c'est une légende, que l'invention attribuée à Pythagore du nom de « philosophe », en vue, dit-on, de signifier que le but de la Sagesse recule toujours au delà des prises de l'homme. Elle n'exprime pas cependant une autre idée que tels préceptes incontestablement pythagoriques : il faut *suivre* Dieu ; regarder *vers* Dieu comme vers un modèle dont on s'efforcera, notamment par l'ascèse, d'être une simple image, mais aussi ressemblante que possible. Le célèbre « alignement » des contraires semble, malgré l'ambiguïté des termes, témoigner dans le même sens : sur la ligne en tête de laquelle sont la Limite (signifiant achèvement et perfection), puis l'Un, se placent en effet le Bien, le Droit (comme opposé au Courbe aussi bien qu'au Gauche), l'Immobile, le Lumineux : valeurs naturelles, auxquelles la coloration générale de la doctrine donne une tonalité morale.

L'esprit du Pythagorisme se retrouve, avec des variantes spéculatives et de notables différences d'attitude, dans l'École d'Élée. Il est intéressant de voir quelle orientation peut imprimer à la réflexion morale une philosophie de l'Unité. Faute de trouver cependant chez Parménide rien de défini qui concerne l'éthique, il ne semblera pas illégitime, malgré les doutes de certains historiens, de demander là-dessus des indications à celui que Platon appelait « le père de la gent éléatique », au poète Xénophane de Colophon (VI^e^ s. *fin*). Or, il attaque vigoureusement l'anthropomorphisme polythéiste : Homère et Hésiode ont fait les Dieux pareils aux plus infâmes des hommes. C'est même une erreur de représenter les Dieux comme des hommes : pourquoi aussi bien les bêtes

n'auraient-elles pas des dieux à la ressemblance de leur espèce ? Aux Dieux on ne doit rien demander que de juste, ne leur adresser que des paroles de pureté ; être toujours respectueux de la notion même de divin, la sauvegarder toujours en nos pensées, voilà le bien. D'autre part, il tend visiblement à admettre l'unité de Dieu ; d'où il suit, puisque le divin et le bien semblent s'identifier, que l'idéal de la pureté morale doit être pareillement unique. Une énergique protestation contre le prestige de l'athlétisme, la suprématie revendiquée pour ce qu'il appelle « le bien de la sagesse », tout cela donne à penser que c'est à ses yeux dans les valeurs spirituelles que cet idéal doit être cherché. Alliance de l'élévation morale avec la netteté de l'esprit critique, voilà ce qui fait de Xénophane un Apollinien.

Chez Empédocle, un siècle après environ, à une pareille élévation morale s'unit au contraire un mysticisme dionysiaque, comme il convient en effet à celui qui se croit un dieu en mission sur la terre. Pratiques d'abstinence et doctrine de métempsycose manifestent d'ailleurs chez lui la même influence orphique que dans le Pythagorisme proprement dit ; visible aussi dans le titre d'un de ses grands poèmes : *Purifications*. Adversaire, comme Xénophane, de la conception anthropomorphique des dieux, il veut épurer la notion du divin, faire qu'elle soit « bonne », n'ayant plus rien d'ambigu en elle, rien d'incompatible avec le privilège de la béatitude : ce qui exige l'exclusion de tout élément sensible. Même si Dieu n'est finalement pour lui que la diffusion, à travers la Nature entière, des « quatre racines » (ce qu'on appellera plus tard les *éléments*), il est cependant

« une pensée sainte et ineffable », et ce qui circule ainsi dans l'Univers, ce sont des pensées. Cette fois encore, c'est dans un effort vers la spiritualité du divin que l'idéal moral tend à se définir.

Il est paradoxal qu'Héraclite d'Éphèse (il se situe grossièrement entre Xénophane et Empédocle) ait pu être conduit par une philosophie de la pluralité et du devenir à des vues analogues à celles qu'une tendance moniste avait inspirées à Xénophane. Ce paradoxe pourtant s'explique. D'une part, l'expérience met Héraclite, en face du conflit des contraires et de l'écoulement universel. Pourquoi bien et mal échapperaient-ils au *courant* qui emporte toutes choses ? Pourquoi marqueraient-ils des points fixes ? Ils existent donc l'un par l'autre, ils sont l'envers et l'endroit, sans cesse interchangeables, de ce qui non plus n'est jamais le même. Mais, d'un autre côté, au regard de Dieu, hors du plan du devenir, il n'est rien qui ne soit « beau et bon et juste », c'est-à-dire conforme à une *dikê* transcendante. Le heurt sans fin des dissonances et leur cacophonie exigent, sur un autre plan, de se résoudre en une harmonie. Le conflit des contraires, qui est la loi du devenir, appelle à son tour un contraire ; mais celui-ci sera unique. Unique est aussi le but atteint par la flèche, dont le mouvement résulte cependant des tensions contraires de l'arc et de sa corde. Dieu sera donc conçu comme « l'harmonie qui ne se perçoit pas, supérieure à celle qui se perçoit ». Cette harmonie semble résider dans une pensée, car elle est *logos*, c'est-à-dire à la fois la pensée et son « verbe ». Il n'y a rien en effet de plus excellent que la pensée ; elle fonde une « communauté » plus solide que celle

dont la Cité est dotée par sa loi : « toutes les lois humaines sont alimentées par une unique loi divine, qui en effet, autant qu'il lui plaît, domine tout, qui suffit à tout et qui surpasse tout ». Le malheur de l'existence empirique, c'est justement que chacun s'y flatte de penser à sa guise, au lieu de rester dans la « communauté » de la pensée universelle ; au lieu d'obéir à la Sagesse, qui est une. Le *logos* héraclitéen manifeste donc avec éclat la suprématie d'une loi étrangère à l'expérience, éternellement opposée à cette dernière et qui, dans son essence, est quelque chose de spirituel.

De déclarations qui, pas davantage, ne concernent spécialement la morale, on pourrait dégager des tendances analogues chez Anaxagore de Clazomènes, le contemporain et l'ami de Périclès. Comme Héraclite avait son *logos*, il a son *Noos*, l'Esprit, que rien ne limite en tant qu'il est cela même, et qui ne dépend que de lui-même. Que cet Esprit soit de nature corporelle, que l'action exercée par lui soit purement mécanique, peu importe : Anaxagore n'en a pas moins introduit par là dans la philosophie une nouveauté dont le retentissement, dans la sphère des idées morales, sera immense. C'est en effet d'une réflexion critique sur cette nouveauté qu'est sortie, selon le récit du *Phédon*, cette autre nouveauté, dont Socrate aurait été au moins l'initiateur : qu'il ne peut y avoir de principe ordonnateur et régulateur à l'égard de toutes choses, sinon le Bien, logiquement ou réellement transcendant.

Dans la deuxième moitié du v^e^ siècle, un très grand changement s'opère dans l'esprit grec. Les conditions sociales se sont modifiées ; les solidarités constitu-

tives de la Cité ont commencé de s'effriter ; d'autres facteurs sont intervenus, comme par exemple, à Athènes, l'incorporation des Mystères éleusiniens à la religion d'État ou la diffusion de l'Orphisme. La conscience que l'individu, sous ces deux dernières influences, avait déjà commencé à prendre de sa personnalité, était encore de nature mystique. Elle va désormais revêtir un caractère positif, en essayant de se définir par rapport au groupe social. Aussi la réflexion des philosophes va-t-elle se détourner de la Nature, pour se porter davantage sur l'homme, principalement sur l'homme en société, sur ce que l'individu vaut et peut par lui-même, sur les fondements de la société politique ou de l'autorité de la loi. A l'ancien naturalisme succède donc un humanisme. Mais les caractères de cette nouvelle attitude sont très différents, selon qu'on l'envisage chez Démocrite, chez les Sophistes ou chez Socrate. Le premier consigne en formules, d'ailleurs bien frappées, les « moralités » qu'il a induites de ses observations de physicien sur la réalité sociale ; les seconds spéculent sur des problèmes véritablement éthiques, mais ils le font dans un esprit nettement amoral ; au contraire, avec Socrate se dessine une attitude qu'on pourrait dire hyperboliquement morale, puisqu'elle tend à éliminer toute étude de la Nature qui aurait eu elle-même son objet et dont le principe ne posséderait pas un caractère spécifiquement éthique.

Certes on ne peut nier chez Démocrite l'élévation morale de la pensée. Elle n'a rien pourtant qui ressemble à ce que nous avons rencontré chez nos autres Physiciens, métaphysiciens qui s'ignorent. Sans doute, aux biens humains qui sont des jouis-

sances corporelles, oppose-t-il des biens divins, ceux de l'âme ; sans doute la vérité lui semble-t-elle seule capable de conférer au bien une valeur universelle, tandis que les valeurs déterminées par le sentiment sont infiniment diverses et variables. Mais ce n'est pas énoncer une idée bien originale que de définir le bien un juste milieu entre l'excès et le défaut. Et cette idée doit être interprétée en un sens nettement empiriste, le bien étant ce qui nous est avantageux et le mal son contraire, le signe ou le critère de l'un et de l'autre étant cherchés dans la joie et la peine.

Quant aux Sophistes, il serait chimérique de prétendre donner de leur position en ces matières une idée qui soit vraie de tous et de tout ce que la tradition nous apprend sur chacun d'eux. Ce sont en effet des rhéteurs et des maîtres d'éloquence, dont les discours et les écrits veulent être des échantillons d'un talent également *persuasif* dans la thèse et dans l'antithèse. Par conséquent, l'attitude antiindividualiste qu'on trouve dans telles compositions de certains d'entre eux n'est pas plus significative d'une tendance commune, que l'individualisme outrancier mis par Platon dans la bouche du Calliclès du *Gorgias* ou du Thrasymaque du premier livre de la *République*. L'art de rendre fortes en apparence des raisons qui réellement sont faibles, cet art que dans ses *Nuées* Aristophane attribue à Socrate, est essentiellement celui du rhéteur ; à le pratiquer avec une adroite aisance, le Sophiste exerce ses élèves, futurs hommes politiques ou futurs avocats. Au reste, la distinction, dont j'ai déjà parlé entre Nature et Loi, permettait de se contredire sans vergogne, en alléguant qu'on a seulement changé de point de vue.

Si donc la morale sophistique comporte un principe, ce ne peut être que celui dont Protagoras a donné le célèbre énoncé : « L'homme est la mesure de toutes choses » : il n'y a pas de bien qui ne soit relatif à l'opinion que s'en fait chacun, par rapport à lui-même et dans le moment où il est appelé à en juger. Qu'elle soit celle d'un individu ou de la Cité, une telle opinion ne peut être *fausse*, puisque le sentiment qu'elle traduit est *réel*. Mais il peut arriver qu'elle soit *nuisible* aux intérêts de l'individu ou de la Cité. Le médecin ne dira pas au fiévreux qu'il se trompe de trouver le vin amer. Mais, comme un tel jugement dénote qu'il a la fièvre, ce qui est nuisible, il tâchera de substituer à l'état morbide qui justifie un tel jugement, un état sain qui l'exclura. Analogue est la tâche de l'orateur : il tâchera de substituer à un état d'âme générateur d'opinions nuisibles, un autre état générateur d'opinions utiles. Ce n'est donc pas seulement la notion de valeur qui élimine la notion de vérité, mais encore le fait que cette valeur est une valeur d'utilité. L'idéal n'a donc ni signification morale, ni contenu spirituel : il est purement technique, ou d'habileté. Le relativisme de Protogaras devance celui dont plus tard les Sceptiques nourriront leur argumentation : ce qui est bon pour le bœuf ne l'est pas pour le cheval ; ce qui est bon pour les racines de l'arbre ne l'est pas pour ses jeunes pousses ; n'ingurgitez pas le remède destiné à l'usage externe ! L'évidente relativité du bien est encore le thème de ces cahiers d'école qu'on appelle *Les doubles raisons* et dont les exemples un peu gros visent à frapper l'imagination : c'est un mal d'avoir perdu la vie, mais c'est ce dont vit le

marchand de tombeaux, etc. ; toutefois, comme bien et mal ont ainsi paru solidaires, il faut que leur irréalité ait elle-même son opposé, savoir que bien est une certaine chose et que mal en est une autre. Mais à ce propos, l'auteur prend soin justement de nous dire que ce qui l'intéresse, c'est uniquement leur opposition toujours changeante, et non pas leur nature, ce que chacun d'eux serait séparément ou en soi.

Ainsi ce qui caractérise la Sophistique, ce n'est pas, tant s'en faut, que les questions morales ne l'intéressent pas, c'est qu'elle y voit seulement des thèmes pour exercices d'invention et de composition. Son point de vue est tout formel : derrière les notions et les jugements qu'elle manie, elle ne cherche pas des réalités morales dont il s'agirait d'apprécier loyalement la valeur de vérité.

Socrate. — A vrai dire, il y a bien aussi un formalisme chez Socrate. Ce sont en effet des *formes* ou espèces morales qu'il s'est vraisemblablement proposé de définir. Mais il semble aussi d'autre part, que la méthode pour les définir ait encore été, à ses yeux, de vérifier quel en est le *contenu* légitime[1]. Il y a donc des réalités morales, et les jugements dont elles sont l'objet sont vrais ou faux.

1. En ce qui concerne la pensée de Socrate, l'historien se doit d'être réservé. Elle a été, aussitôt après la mort du Maître, « romancée » par Platon, par Xénophon, etc. Quant au portrait caricatural que, du vivant même du philosophe, Aristophane a tracé de lui, il suffirait, pour une bonne part, à détourner de faire à Socrate une place dans ce livre. Cf. mes articles reproduits dans *La Pensée hellénique*, p. 81 sqq., p. 138 sqq.

Un changement de point de vue est capital, qu'il est d'ailleurs possible de relier à quelques traits, assez solidement établis, de la personnalité de Socrate. Les Sophistes sont, à la lettre, des « doctes » : ils sont farcis de raisons érudites, ou bien habiles à en inventer de plausibles, pour ou contre une thèse donnée. Socrate au contraire, affirme ne rien savoir, sinon qu'il ne sait rien ! La mission dont Apollon, pense-t-il, l'a investi le jour où, par la voix de son oracle, il l'a proclamé le plus sage des hommes, est d' « interpréter » cette parole. Il demande donc aux « doctes » en chaque genre de connaissances, de l'instruire de ce qu'il ignore. C'est cette enquête de la feinte ignorance qu'on appelle proprement « ironie ». L' « examen », que comporte une telle enquête, prouve-t-il que ces « doctes » ne s'accordent, ni les uns avec les autres, ni chacun avec soi, sur le point de savoir ce que sont la sainteté, le courage, etc. ? ou, thèmes favoris des controverses sophistiques, de savoir si la vertu peut s'enseigner, si elle est une ou plusieurs ? Le désaccord est, dans ces débats, un mauvais signe ; tout au contraire, l'accord avec soi-même, et de tout esprit humain avec tout autre esprit humain. Il y a donc, aux yeux de Socrate, un principe de détermination supérieur à l'appréciation individuelle, et la valeur qu'il a en vue est une valeur unique, universelle, éternelle. Aussi le dialogue n'est-il pas pour lui une joute entre deux escrimeurs dont l'un sera défait par l'autre, mais la vaillante acceptation par chacun d'eux d'une épreuve commune, et dont le résultat sera un profit pour tous les hommes sans exception ; car, si l'épreuve est bien conduite, ce sera la découverte de ce qui est vrai

absolument par rapport à l'objet dont on s'entretient. Que réellement Socrate ait lui-même appelé cela « induction », « raisonnements inductifs », aucun mot du moins ne pouvait signifier plus clairement le mouvement de pensée qui *amène* à définir une espèce morale, ce qui universellement est bien ou mal par rapport à tel aspect de la conduite. A en croire Aristote, la raison pour laquelle Socrate a cherché à définir universellement les activités morales, et du reste elles seules, c'est que, d'autre part, il avait cette conviction générale que la connaissance de l'universel et de l'essence est le point de départ de tout savoir. Quand bien même, cependant, nous en viendrions par la suite à constater que les démarches de l'intelligence n'ont pas, à elles seules, inspiré la recherche socratique, il n'est guère douteux que le but n'en ait été d'arriver à quelque proposition sur laquelle toutes les intelligences puissent s'accorder, en quelque lieu ou temps que ce soit. Tels dialogues éthiques de Platon, comme *Charmide*, *Lachès*, *Euthyphron*, *Lysis*, etc., précisément parce qu'ils n'ont pas de conclusion positive, montrent bien quel est l'esprit de cette recherche : puisque aujourd'hui elle n'a pas abouti, on la reprendra une autre fois, jusqu'à ce qu'ait été trouvée une solution capable de rallier tous les participants, en mettant fin à leurs contradictions, à leurs incertitudes et à leur désaccord.

Mais, si la tâche que l'on se donne est d'éliminer progressivement la diversité, alors à la détermination du bien et du mal par rapport à tel aspect *spécial* de la conduite doit succéder un nouvel effort : ce sera de déterminer l'essence du bien et du mal dans la conduite *en général*. Pour Socrate, dit-on

communément, le bien c'est l'utile. Certes, si l'on devait se fier sans réserve au témoignage de Xénophon, l'utilitarisme socratique aurait été de l'espèce la plus superficielle et la plus grossière. Mais comment alors l'accorder avec les données les moins contestables de la tradition ? avec le caractère « déroutant » (la fameuse *atopia*) d'une activité qui inquiète par son originalité hardie ? avec les haines implacables qu'elle a suscitées parmi les représentants attitrés du conformisme social ? avec l'acceptation résolue du sacrifice suprême ? avec ce culte enfin qui, dans une même dévotion à l'égard d'un être qu'on juge exceptionnel, unit des hommes très différents d'origine et de formation ? Tout concourt à mettre en évidence le caractère semi-religieux de la personnalité du philosophe, au moins dans la dernière partie de sa vie. Un premier témoignage en serait sa croyance à son « Démon ». Ce n'est pas le seul ; il y a du moins lieu d'insister sur ce caractère : capital en effet, à la fois pour relier l'humanisme de Socrate au mouvement orphique, et pour le distinguer de l'humanisme des Sophistes. Or, il semble que, d'un tel point de vue, la nature de l'utilitarisme socratique puisse être conjecturée avec quelque vraisemblance. Le bien, dirions-nous avec le Socrate de Xénophon, est pour chaque chose de répondre aux fins qui sont inscrites dans sa nature essentielle, ce qui lui confère à la fois beauté et bonté : tel le panier à ordures s'il ne laisse pas fuir son contenu, ou le bouclier s'il est fait d'un métal convenablement résistant. Or, dès qu'on admet le caractère profondément religieux de la pensée socratique, de telles déclarations changent totalement de perspective : qui

nous dit en effet que nos fins soient tout entières contenues dans le cadre de notre existence mortelle ? Il n'est pas impossible que fût originairement socratique la transposition, dans un sens à la fois mystique et utilitaire, de certaines formules courantes : « se rendre supérieur à soi-même », « avoir soin de son âme ». On sous-entend que dans notre nature essentielle est inscrit, à notre insu, un idéal humain, transcendant à chacun de nous singulièrement, et qui est la véritable fin vers laquelle nous devons tendre.

Si l'on comprend autrement l'utilitarisme socratique, alors le fameux « Connais-toi toi-même » n'a qu'un sens purement empirique. C'est ce que, dans *Charmide*, suggère Platon, quand Socrate oppose son interprétation de ce précepte à celle qu'en a donnée Critias d'après les conceptions de la Sophistique. S'agit-il pour le sujet de se connaître en tant que tel sujet, ou de savoir quel est, formellement, le cadre de son action éventuelle ? Non. Le sujet ne peut être, à titre uniquement de sujet, son propre objet de connaissance : il faut que cet objet lui soit *extérieur*, quoiqu'il ne lui soit pas *étranger*. C'est donc dans l'approfondissement de sa conscience, dans un au-delà du niveau de celle-ci, qu'il lui appartient de chercher son objet. Voilà le « démon » dont il proclamait la secrète existence. Les inhibitions par lesquelles seulement il se manifeste attestent en chacun de nous un principe impératif, qu'il importe de dégager et dont l'autorité sera volontairement acceptée par celui qui aura soumis sa conscience empirique à un tel approfondissement. L'inspiration religieuse, cherchée et trouvée par Socrate dans ce précepte, delphique tout comme l'oracle initiateur de sa mis-

sion, permettrait donc de comprendre un « démonisme » qui a d'autres aspects, pareillement significatifs. Il est en effet vraisemblable, quelle que puisse être en cela la part de l'exégèse platonicienne, que plusieurs dans l'entourage de Socrate aient subi l'ascendant de sa personne au point d'y voir une action surnaturelle et magique : leur culte à son égard serait comme leur consentement réfléchi à cette action. Le discours d'Alcibiade dans *Le Banquet* manifesterait donc la tendance mystique de la morale de Socrate, tout aussi fidèlement que ce passage du *Phédon* où Socrate est présenté comme un « enchanteur », dont les incantations savent exorciser l'âme des préjugés et des sentiments qui l'empêchent de voir en elle-même au delà d'elle-même. Que l'élan mystique et l'influence inexplicable qui en découle aient été accompagnés d'un effort rationnel dont le but était de définir des notions, il n'y a rien là d'inconciliable : c'est aussi à une inspiration mystique et à un souci profond de purification morale que les Pythagoriciens ont dû l'invention d'une mathématique rationnelle.

Les mêmes réflexions s'appliqueraient à l'ascétisme de Socrate. Il n'est pas vraisemblable en effet que, de tous les traits rassemblés à ce sujet par l'hagiographie socratique, il n'y en ait beaucoup qui ne soient vrais : le vieux manteau troué, les pieds toujours nus, une propreté douteuse, ces éléments de la figure du Socrate platonicien s'accordent dans le fond avec ceux du Socrate aristophanesque. *Le Banquet* nous montre un Socrate qui a des extases, presque l'insensibilité d'un fakir et dont la prière semble ressortir à quelque culte solaire. Autant d'indi-

cations qui nous invitent à penser que le bien visé par lui est d'un autre ordre que l'ordre humain et que, pour en appocher, il faut le plus largement possible se libérer de tout ce qui nous retient attachés aux besoins physiques, aux inclinations égoïstes, aux obligations sociales. Peut-être est-ce encore dans le même esprit qu'on doit interpréter la place que Socrate aurait faite à l'amour dans l'éducation morale. Avant Platon, il paraît bien avoir vu dans l'amour un facteur de communion spirituelle et de sublimation morale, ceux qui s'aiment se donnant l'un à l'autre en vue d'un idéal commun d'humanité. Certes il n'est pas impossible, comme essaie de le prouver un des personnages du *Banquet*, que quelque effet de ce genre ait pu être envisagé, dans la Sophistique, par d'adroits avocats de l'amour des jeunes gens. Mais on répugne à imaginer que Socrate, apôtre de la vie intérieure, héros de l'abnégation jusqu'en sa forme extrême, ait pu mêler ces éléments troubles à son aspiration vers une humanité épurée, unir des attachements individuels d'une telle sorte à son effort de désindividualisation libératrice. Alléguera-t-on que, si son attitude en ce qui regarde l'amour a pu avoir une signification équivoque, Platon en est seul responsable ? Cette équivoque, au contraire, ne me semble pas moins essentielle à sa physionomie que celle de l' « inscience ». De part et d'autre, ce sont des formes de l' « ironie » : feindre qu'on ne sait pas, afin de libérer celui qui se croit savant des illusions dues à la limitation, à l'incohérence, à la fragilité de son prétendu savoir ; feindre qu'on aime sensuellement, afin de détacher l'individu de lui-même par la déception qu'on lui inflige, et,

ainsi, l'incliner à se dépasser, dès qu'il aura ressenti l'illusion de ses attachements.

Cyniques et Cyrénaïques. — La contribution de Socrate à l'évolution morale aurait donc été une sorte de laïcisation de certains mouvements religieux qui, rompant les liens de l'individu avec les solidarités établies, tendaient à l'universalisme moral. Or, des philosophes se sont ouvertement réclamés de lui, qui ont été, dans cette voie de l'universalisme, les précurseurs immédiats des écoles hellénistiques, Épicurisme et Stoïcisme. Le peu que nous savons sur eux est cependant très significatif ; car nous sommes ainsi mis en face de deux tendances opposées, dont la synthèse est précisément le Socrate dont Platon nous a tracé la vivante image. Ces tendances sont celles de l'ascétisme farouche d'Antisthène le Cynique, de ses successeurs surtout, et de l'hédonisme (*hêdonê*, plaisir) sans vergogne d'Aristippe de Cyrène.

Le bien, aux yeux des premiers, c'est l'effort douloureux, la pénalisation de la chair, l'abstinence et la mortification, le renoncement aux obligations qu'impose la société et aux avantages qu'elle procure. Le mal, c'est tout ce qui est jouissance, même naturelle, dépassant la simple satisfaction des besoins élémentaires ; à plus forte raison, les jouissances conventionnelles résultant de la vie civilisée. Quant aux choses qu'on appelle communément des maux : la pauvreté, une condition sociale inférieure, la maladie, la mort, elles ne sont pas plus des maux que leurs contraires ne sont des biens. Or, qu'y a-t-il là-dedans, sinon une exagération paradoxale de l'ascétisme probable de Socrate ? Toutefois les Cyniques,

par leur nominalisme décidé, marquaient clairement en quel sens ils entendent l'Universel socratique : à leurs yeux l'universalité notionnelle du bien n'est que celle d'un mot ; ce qui vaut par soi-même, c'est l'action dans son individualité, et à proportion de la tension volontaire qu'elle a exigée de l'agent. Leur universalisme a donc un autre sens : il proclame l'égalité de tous les hommes, quels que soient leur pays ou leur condition, en face de la valeur morale, l'unité *nominale* des valeurs individuelles d'action ; il s'exprime enfin par le titre orgueilleux de « citoyen du monde ». Le Cynique, ancêtre des moines mendiants qui, parcourant la terre, portent le bâton et la besace, va de ville en ville prêcher, non sans charlatanisme, une vie nouvelle dans ses « diatribes », sermons qui comportent l'interpellation et qu'il émaille d'apologues et d'historiettes s'achevant sur une « moralité ». La doctrine visait ainsi à creuser un abîme entre ceux qui vivent, comme on dira, « dans le siècle », les « Insensés », et ceux qui ont placé leur idéal de vie dans la totalité de l'espace et l'éternité du temps, c'est-à-dire pratiquement hors de l'un et l'autre : les Sages.

Comment concevoir maintenant qu'ait pu tout aussi bien se dire socratique un apologiste du plaisir, tel que fut Aristippe ? Qu'y avait-il donc dans l'attitude de Socrate, dans sa règle de vie, qui pût servir de fondement à une morale hédonistique ? S'il est vrai qu'aux yeux du Maître le bien fût un idéal, et cependant immanent à chacun de nous, comment un de ses héritiers spirituels pouvait-il le placer dans ce qui semble être, au contraire, le signe que les instincts profonds de l'individu sont satisfaits ?

A la vérité, le Socrate du *Banquet* témoigne à l'égard de la bonne chère et de la boisson d'une endurance égale à celle dont il fait preuve quant au dénûment, aux privations, aux intempéries. D'autre part, les Cyrénaïques ont, comme les Cyniques, interprété dans un sens nominaliste la recherche socratique de l'Universel ; non plus cependant au profit de l'action, mais au profit de l'affection subjective et dans le temps même où elle est éprouvée. Phénoménistes décidés, ils tiennent pour inconnaissable en soi la réalité vraie, tout entière constituée suivant eux par du mouvement. Semblablement, ils ont donc pu penser que, par delà nos impressions agréables ou pénibles, il existe une valeur qui en est le fondement et que nous ne mesurons cependant que dans ses effets. Qu'ils l'aient appelée « plaisir », du même nom que certains de ces effets, on ne doit pas cependant s'y méprendre. Le plaisir vrai, essentiel, est en effet un état que seul peut sentir le Sage, être d'exception ; il le goûtera au milieu de prétendues peines, aussi bien qu'au milieu de soi-disant jouissances ; il n'y a là pour lui qu'occasions contingentes de s'élever vers le bien véritable. Voici donc un autre excès : la fanfaronnade du détachement total qui fera le Sage toujours supérieur aux conjonctures, toujours capable de les empêcher de prendre le dessus et d'entraver sa liberté. En somme, un ascétisme, mais qui s'applique à ne pas en avoir l'apparence ; bien plus, à se couvrir de l'apparence diamétralement contraire. Plus tard, on verra de quelles virtualités était riche une morale du plaisir, où le paradoxe et le désir d'étonner tiendraient moins de place.

PLATON. — Nous voilà, pour la première fois, en possession d'un riche trésor d'expressions immédiates et authentiques de la pensée d'un philosophe. Est-ce à dire pourtant que nous puissions aborder Platon sans inquiétude ? Il est loin d'être toujours transparent. Mais surtout, la plupart de ses dialogues ayant Socrate pour protagoniste, il est très légitime de se demander si les idées qu'il exprime ne sont pas les idées mêmes de son maître. Question, me semble-t-il, insoluble, mais qu'il fallait poser, pour être mis en garde contre la tentation de marquer avec trop d'assurance les traits distinctifs des conceptions morales du disciple, puisque c'est principalement d'après son témoignage que nous avons essayé de restituer celles du maître.

Les points les mieux garantis de la vie de Socrate m'ont conduit à voir en lui une sorte, tout à fait exceptionnelle, de mystique et d'ascète. Or, on croira difficilement que Platon ait pu exalter comme il l'a fait l'ascétisme mystique, s'il n'y avait vu, à son tour et pour son propre compte, le principe directeur de la conduite. L'ardeur de renoncement qui s'exprime dans *Gorgias* et dans *Phédon* ne laisse à cet égard aucun doute.

Dans le premier, sous l'influence directe ou indirecte des croyances orphico-pythagoriques, apparaît cette idée que l'existence est une épreuve ; que l'instrument en est justement l'union de l'âme à un corps ; que celui-ci est en effet pour l'âme un *tombeau ;* que la vie est réellement une mort ; que vouloir suivre l'élan vital dont nos passions traduisent la force est proprement travailler à remplir des *tonneaux percés*. Le châtiment de la faute vaut mille fois

mieux que l'impunité, et, loin que le plus grand bien soit d'être soi-même entièrement libre tandis qu'on assujettit les autres à sa domination, il faut tenir au contraire la Sagesse pour un bien que ne peuvent entamer les pires infortunes ni les plus cruels supplices. Autrement dit, le bien n'est pas quelque chose de l'expérience ; le plaisir n'en est pas le signe, ni la douleur le signe de son contraire ; mais on en approche d'autant plus qu'on s'éloigne davantage des inclinations naturelles.

Quant au *Phédon*, une bonne partie en est employée, et avec quelle enthousiaste véhémence ! à montrer que le corps est l'obstacle à la vie véritable, celle qui se nourrit de la contemplation du divin et du vrai absolu, la vie de la pensée pure. L'idée de purification, c'est-à-dire d'une élimination aussi complète que possible des nécessités corporelles, principe de la souillure, est au cœur du tableau de la mort d'un philosophe. Au reste, l'existence de celui-ci est une constante mortification, en vue d'apprendre à mourir, déjà presque pur et libéré des chaînes du corps. Cet apprentissage consiste en des exercices de *recueillement* intérieur, de *repliement* sur soi. Les émotions sont comme autant de *clous* qui fixent l'âme au corps ; ailleurs, celui-ci est comparé à une *prison* dont nous nous sommes nous-mêmes faits les geôliers par le moyen de nos désirs. Le bien cependant n'est pas uniquement ce qui s'oppose au mal ainsi défini. Quand, en effet, dans ce même dialogue Socrate expose, comme le développement nécessaire des vues incomplètes d'Anaxagore, une physique finaliste, une conception élargie du bien est esquissée où l'on pressent celle qui se manifestera avec tant de vigueur

dans la *République*. Une force merveilleuse, impérissable, lisons-nous, appartient à la puissance par laquelle est soutenu et lié l'ensemble des choses. Les Physiciens l'ont méconnue, mais pourtant elle est « le bien et ce qui lie ». Équivoque intraduisible, mais aux yeux de Platon pleine de sens : un même mot grec *(déon)* lui sert en effet à suggérer qu'un seul principe fonde, et l'obligation morale, et l'assemblage ordonné qui constitue l'Univers. Le moralisme est universalisé : transposé sur un plan surnaturel, il sert aussi bien à expliquer la Nature en son fond, qu'à juger les règles de conduite qui valent ou vaudront pour la Cité.

Dans cette conception, à laquelle Anaxagore et surtout Héraclite ne sont peut-être pas étrangers, Platon semble avoir en quelque sorte sublimé le précepte, qui m'a paru avoir été un élément important de la prédication socratique : « avoir souci de son âme ». Pour Platon en effet l'âme n'est pas simplement une chose divine, qui devrait ne se nourrir que de ce qui est divin, c'est-à-dire « beau, savant et bon », le plus propre par conséquent à l'élever vers sa vraie patrie. On reste encore au niveau du mythe, quand ce qu'il y a de meilleur dans l'âme est appelé notre « démon », et qu'on invoque le rôle des démons, d'être médiateurs entre l'humain et le divin. Mais si, avec plus de précision, on considère la place de l'âme dans l'ensemble de la Nature, cette place apparaît capitale. Elle est en effet ce qui, ayant le privilège de se donner à soi-même le mouvement, meut du même coup tout le reste. Ai-je besoin de rappeler qu'il y a une Ame du Monde ? que dans cette Ame du Monde, du

fait seul qu'elle est une âme, il y a une possibilité de se mal conduire et de pervertir de la sorte toute la Nature ? Un passage du livre XII des *Lois*, où est divinisée l'âme, en fait d'autre part le principe de l'individuation : « ... Dans la vie individuelle, ce qui confère à chacun de nous d'être ce qu'il est, ce n'est rien d'autre que l'âme, tandis que le corps est une apparence visible qui s'attache à nous tous... Pour chacun de nous, la réalité de l'existence est constituée par de l'immortel, à qui on a donné le nom d'âme et qui s'en va auprès d'autres dieux pour rendre des comptes... » L'individualité est donc essentiellement constituée par la personne morale, avec son mérite et son démérite ; affirmation qui d'ailleurs ne fait que préciser ce que déjà Platon faisait dire à Socrate mourant. Sans doute la spiritualité, qui, dans le *Phédon*, avait le caractère d'un défi envers la vie physique, ne s'exprime-t-elle pas avec la même ardeur passionnée dans les *Lois*, œuvre de l'ultime vieillesse ? Et pourtant *Théétète*, vraisemblablement écrit aux environs de la soixantaine, en apportait encore le témoignage enflammé. Une « évasion, d'ici là-bas », est toujours l'espoir du philosophe, et le but en est « une assimilation à Dieu ». Ainsi, notre bien est de nous arracher à nous-même en tant qu'homme empirique, afin de nous rendre à nous-même en dégageant cette ressemblance divine qui appartient en propre à notre âme.

Quelles sont les conséquences d'une telle conception ? D'une part, le vrai bien n'est pas seulement inaccessible en tant qu'il est précisément un idéal. Bien plus, et pour la même raison, il est, à proprement parler, inconnaissable et ineffable, de sorte que les

valeurs morales devront se mesurer au moyen d'une unité qui n'est pas dans nos mains. D'un autre côté, si le Bien n'est pas seulement principe par rapport à la conduite, mais aussi par rapport à la nature des choses, alors notre conduite, pour autant qu'elle s'efforce de se conformer au bien, s'intègre ainsi dans l'ordre, bon et vrai, de la Nature.

Sur le premier point, le langage de la *République*, en dépit de quelques ambiguïtés d'expression, semble décisif. Platon se propose de constituer la cité juste ; il en mettra donc le gouvernement entre les mains des philosophes. Ces « dialecticiens » s'inspirent de la méthode des mathématiciens, mais pour l'utiliser à de plus hauts objets. Non contents en effet d'avoir éprouvé par ses conséquences une proposition donnée, ils cherchent, s'ils l'ont ainsi vérifiée, à la rattacher à une proposition plus élevée ; puis, en éprouvant à son tour celle-ci dans ses conséquences, ils pourront, dans le cas où elles rejoindraient la précédente proposition, se dire qu'ils l'ont ainsi vérifiée une fois de plus, et plus authentiquement puisqu'ils l'auront de la sorte rattachée à sa condition. On ne peut toutefois, sous peine de n'avoir jamais rien démontré, remonter sans fin de condition en condition. Il faut donc aboutir à un *inconditionné* qui se suffise à lui-même et qui soit ainsi condition à l'égard de tout le reste. Voilà *le* Bien, où tout, dans l'ordre de l'être comme dans celui du connaître, trouve *son* bien, de sorte qu'il est à lui-même sa propre raison d'être. Ce principe étant principe d'intelligibilité autant que d'existence, on comprend que Platon ait cru devoir dire qu'il est « au delà de l'essence ». C'est en effet en lui que puisent leur vie les réali-

tés vraiment réelles, et qui le sont justement parce qu'elles sont pleinement intelligibles, les Idées. Est-ce à dire cependant, du moins sans équivoque, que « l'Idée du Bien est le plus haut objet de connaissance » ? Si le Bien est un absolu et que rien ne soit intelligible que dans une relation, il faut donc admettre que le Bien n'est pas à la rigueur intelligible et que, par conséquent, il n'est pas proprement connaissable : on ne le définit pas, on le pressent ; il se dérobe à la pensée, mais l'espèce de « divination » qui nous porte vers lui, est pour la pensée, la plus impérieuse nécessité. Faute de pouvoir suivre jusqu'à son terme notre élan et parler du Bien tel qu'il est en lui-même, nous devrons donc, dit Platon, nous contenter de le symboliser par une réalité de rôle analogue, le Soleil, dont le rapport au monde sensible est en effet le même que celui du Bien à l'égard du monde intelligible. Ainsi, la morale de Platon, toute rationnelle qu'elle est à tant d'égards quand elle se développe dans le concret, est dans son fond une morale mystique, puisque le principe auquel se réfère finalement l'appréciation de la conduite répond à un besoin de la pensée, mais qu'il est, par définition, supérieur à toute intelligibilité définie.

Mais d'autre part cette transcendance du Bien, obstacle à la connaissance que nous voudrions en avoir, n'entrave en rien l'action qu'il exerce sur nous : soleil qui épand partout sa lumière et sa chaleur, mais qu'on ne peut regarder en face. Dans le livre X des *Lois*, Platon lance l'anathème sur ceux qui se sont imaginé que la Nature est le résultat heureux de hasards multipliés (les Atomistes) et que la Loi n'est le produit que de l'artifice et de

la convention sociale (Sophistes). La vérité au contraire est, à ses yeux, que dans la Nature même sont la Loi et l'Art : elles y sont en tant qu'expression du Bien, et, pour le comprendre, il n'y a qu'à se rappeler les critiques du *Phédon* contre le finalisme avorté de la doctrine de l'Esprit chez Anaxagore. Ainsi, la règle morale n'est pas isolée de la loi naturelle, pourvu que celle-ci soit conçue comme le veut Platon. De même que la Nature, bien comprise, est pénétrée de moralité, à son tour la moralité est commandée par cette Nature qui, bien comprise, se prête à devenir intelligible. En un sens, la morale mystique de Platon serait donc en même temps une morale naturaliste, mais d'un type assurément peu commun.

Avec l'âge toutefois, à mesure que Platon pense davantage aux réalisations politiques dont le tyran-philosophe sera l'artisan, il se soucie davantage aussi de rattacher à sa doctrine générale les conditions empiriques de la conduite. Cette nécessité, à vrai dire, n'était pas totalement absente de la *République*. Une fois en effet que, parti du fond de la Caverne, le prisonnier s'est élevé, par l'exercice de la Dialectique, jusqu'au voisinage de la cime à laquelle nul ne parviendra jamais, il y a obligation pour lui, malgré lui, de quitter la région de lumière où il se complaît, et de redescendre vers le ténébreux séjour. Le même ouvrage (l. IX) se préoccupe aussi de savoir quelle place une conduite raisonnable doit faire au plaisir. C'est un prélude à l'examen qui sera fait plus tard de cette question dans le *Philèbe* et sur lequel je reviendrai. Il suffit pour l'instant de noter comment se clôt cet examen : c'est justement par

un essai pour déterminer la valeur relative des biens dépendants, ceux de la vie commune, à l'égard du Bien absolu et entièrement indépendant, objet des aspirations du philosophe. Supposons, dit-il, que, tant par rapport à la conduite morale que par rapport à la science et aux arts, nous n'ayons que des connaissances divines, que d'elles seules nous puissions rendre raison ; notre existence quotidienne s'accommoderait mal de la perfection de telles connaissances, du moins « s'il doit être possible à qui d'entre nous de chaque fois retrouver son chemin, simplement pour retourner chez soi » ! Le « lot du bien » est d'être bon absolument, c'est-à-dire achevé ; se suffisant à soi-même, universellement désirable, ainsi, encore une fois, il ne peut être question d'atteindre le bien en lui *identifiant* quelque chose, plaisir ou savoir, qui n'est pas lui. Le problème est seulement de savoir quelles choses en sont *le plus près*, et quelles, *le plus loin*.

Les analyses du *Philèbe* n'ont pas en effet, me semble-t-il, la portée restreinte qu'on leur attribue souvent. Vers la fin du dialogue, rappelant que c'est déjà beaucoup de connaître où habite le Bien (c'est-à-dire dans une vie où se mêlent, selon l'ordre voulu, plaisir et savoir), Platon convient que la connaissance de ce *mélange* d'indéterminé et de déterminé, « arrangement incorporel », ne nous mène cependant qu'au *seuil* de la demeure du Bien et que ce seuil, nous ne le franchirons pas et n'entrerons pas dans la maison même : l'essence du bien nous échappera. Alors, faute de pouvoir mettre sur elle la main dans l'*unité* de sa forme ou de son Idée, nous devrons nous contenter de la saisir sous le *triple*

aspect de la mesure (de la *juste* mesure, bien entendu), de la proportion et de la beauté, enfin de la vérité. Mais cependant « disons qu'à cette sorte d'*unité* appartiendra le meilleur droit d'être considérée par nous comme la cause des choses qui font partie du mélange et que, pour la raison que cette unité est bonne, tel est aussi devenu le mélange. » Ainsi le principe est une unité inaccessible en tant précisément qu'*unité*, puisqu'une expérience intellectuelle serait le fruit d'une *relation* articulée, et que l'expérience sensible est elle-même une relation, mais non encore articulée. Or ce principe, le bien que l'on cherche, est, Platon le déclare formellement, « à la fois celui de l'Homme et celui du Tout ». Et cette dernière expression ne peut concerner seulement le monde sensible. La portée en est la même que celle d'une déclaration, bien antérieure, du *Gorgias*. Dans ce dialogue en effet Platon insistait déjà sur cette idée d'arrangement ordonné, auquel préside la mesure ; en même temps qu'il en traduisait les effets dans des qualités morales, il affirmait, se réclamant de la pensée pythagoricienne, que le Tout est lui-même ainsi constitué, que le nom de *cosmos* lui vient justement de ce qu'il est un arrangement dont la règle est certes une égalité, mais une égalité *de proportion*, ou géométrique. Le *Timée* ne parle pas autrement : « Tout ce qui est bon est beau. Or le beau n'est pas dépourvu de mesure, de sorte qu'un vivant destiné à être beau doit être tenu pour proportionné... » Qu'à l'endroit où Platon s'exprime ainsi, il ait seulement en vue la moralité de l'individu et sa santé, rien de plus vrai. Mais on se rappellera aussi que le monde est un vivant, dont le corps

et l'âme ont eux aussi besoin, pour leur bien, de proportion et d'harmonie. Ceci vaut pour le microcosme, et pareillement pour le macrocosme. Le bien de l'individu est inclus dans celui de la Cité, mais tous les deux dans le bien du Monde, bien exemplaire qui sert de modèle à l'un comme à l'autre, qui enfin a lui-même son modèle Idéel, lequel est dominé par le Bien absolu. Une fois de plus, nous sommes en face d'un moralisme universalisé.

En résumé les préoccupations morales et religieuses, dont la politique est seulement un aspect, ont obsédé la pensée de Platon, au point que, comme on l'a vu, elles fondent souvent ses conclusions sur la physique, ou bien s'intègrent à la géométrie. Dans une célèbre formule des *Lois*, il a opposé à l'empirisme brutalement relativiste de Protagoras son idéalisme mystique : « Dieu est la mesure de toutes les choses. » D'autre part, les déclarations de la *République* et du *Philèbe* relatives à l'unité du bien sont confirmées par le témoignage d'Aristote sur l'identité du Bien avec l'Un. L'idéal moral a donc été le motif prépondérant de la philosophie de Platon, dans toutes ses parties comme en tous ses moments.

ARISTOTE. — Une telle intégration de la science et de la philosophie à une politique, dont l'objet est d'établir l'harmonie, corrélativement, dans l'individu et entre les individus, Aristote la repousse. Rien ne lui semble plus vain que l'imagination platonicienne d'un Bien en soi, source unique de tout ce qui est bon et vrai. Que servirait au tisserand par exemple, demande-t-il, qu'un tel bien existât et fût connu de lui ? De l'avoir contemplé, deviendrait-on

meilleur médecin ? Car ce n'est évidemment pas la Santé en soi que le médecin a en vue, mais celle de l'homme, ou, pour mieux dire, celle de tel homme singulièrement.

Il y a là une différence caractéristique. Aristote, celui du moins qui nous est parvenu, a en vue les besoins de son enseignement, ou la composition de traités didactiques destinés à en assurer la permanence. Par abstraction, il opère donc toutes les disjonctions qui lui semblent nécessaires. Sans doute ne conteste-t-il pas qu'il existe un *souverain* bien, mais justement parce que le désir du bien serait « vain et creux » s'il devait reculer à l'infini. Sans doute admet-il que la Politique est une science « architectonique » à l'égard de l'activité humaine en général, fût-elle considérée seulement dans l'individu ; c'est un fait néanmoins qu'Aristote a distingué de la Politique, et la science de l'administration du « bien de famille », ou Économique, et la science de la conduite individuelle, ou Éthique, ainsi nommée en vertu d'une sorte de calembour sur lequel il y aura lieu de s'expliquer plus tard ; c'est un fait encore que de ses traités de Politique se distinguent son ou ses traités[1] de *Morale ;* enfin, que c'est de lui, ou plus exactement de ses traducteurs latins médiévaux, que ce dernier mot nous est venu, avec la signification spéciale que nous lui donnons.

Une autre caractéristique du point de vue d'Aristote, c'est la conception même qu'il s'est faite de

1. Je veux dire par là que les *Éthiques :* 1° *Eudémienne ;* 2° *Nicomachéenne,* sont vraisemblablement un même traité, à deux niveaux d'élaboration.

l'objet d'étude auquel il avait donné une existence semi-indépendante, ainsi que de la méthode appropriée à cette étude. Platon avait pensé que la science, plus spécialement celle des nombres et des figures, était capable de déterminer avec une entière exactitude les relations morales ou sociales des personnes et, par conséquent, de régir la conduite de chacune. Sur ce point, comme sur tous les autres où il a rencontré le mathématisme platonicien, Aristote en condamne les ambitions. Pour lui, d'une façon générale, les problèmes relatifs à la conduite ne peuvent être élucidés que dans la mesure que comporte leur objet : on ne demandera pas plus à un mathématicien d'être « persuasif » qu'à un orateur d'être « démonstratif ». On doit en effet bien se rendre compte que, par rapport à l'action humaine, il ne peut être question, ni de nécessité dans les faits, ni d'exactitude dans le savoir, mais seulement, d'une part, de « fréquence habituelle » et, d'autre part, d'approximation. Ici en effet le point de départ n'est pas ce qui est le plus connaissable *absolument*, principe dont on n'aurait qu'à déduire les conséquences ; mais seulement ce qui est *par rapport à nous* le plus connaissable, autrement dit des faits qu'on enregistre et qu'on examine, sans cependant prétendre en rechercher ni en découvrir le pourquoi. On se contentera donc d'analyser l'expérience morale, en vue de procéder ensuite à une confrontation des résultats de cette analyse. Pour cela on recueillera les opinions des hommes réputés les plus sages ; on mettra en face les unes des autres les plus importantes de ces opinions ou les mieux partagées, de façon à nous pourvoir ainsi de solutions quant aux cas épineux.

Ces solutions toutefois ne dépassent pas la simple probabilité ; tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'elles sont les *opinions* qui en moyenne *ont cours*. En somme, Aristote se propose de dégager, non pas du tout un idéal, mais les jugements les mieux accrédités du sens commun quant « au bien vivre » et au « bien agir » ; de définir « l'usage moral ». L'application à la pratique d'une théorie morale ainsi constituée manifesterait d'ailleurs les mêmes incertitudes. On ne délibère en effet sur une décision à prendre que si l'objet n'en est, ni impossible, ni nécessaire.

Or ces caractères sont une partie de ceux qui, pour Aristote, définissent une recherche « dialectique » : incapable de dépasser la simple vraisemblance et de s'élever, soit à la rigueur de la démonstration scientifique, soit à la précision du précepte technique. Les principes y ont en effet une certaine élasticité, susceptibles d'être « éventuellement tels ou tels ». Il en existe néanmoins quant à la conduite : ce dont précisément témoigne l'existence même de « l'homme de sens » *(phronimos)*. L'appréciation judicieuse qui inspire ses délibérations et ses décisions est désignée par Aristote du mot même qui servait à Platon pour signifier la pensée pure, *phronêsis*, ce que, non sans équivoque, nous traduisons par « prudence ». Aristote y voit simplement « une disposition permanente à agir, qui est capable de justifier qu'elle est vraie et se rapporte à des biens et maux humains ». De toute façon l'édifice platonicien est donc ainsi mis sens dessus dessous : le Bien détrôné, la dialectique humiliée. Un sens moral droit, apte à plaider sa cause ; un tact instinctif, mais qui raisonne sur lui-même et qui apporte ses raisons ; la considération

du bien et du mal, détachée sans doute de contingences par trop individuelles, limitée pourtant à la conduite humaine, voilà quelle est, aux yeux d'Aristote, la méthode de la morale et quel en est l'objet.

Un changement si radical de point de vue se rattache à des motifs philosophiques profonds. La notion de bien, en effet, ne possède pas, selon Aristote, l'unité générique que lui avait attribuée Platon : il n'y en a pas de signification universellement valable. Mais, d'autre part, il serait absurde de prétendre qu'entre les différentes choses appelées des biens il n'y a pas d'autre communauté que celle du nom. Or il y a une autre sorte de communauté ou d'unité, celle qui se fonde sur une ressemblance de rapports, sur une « analogie ». Tel est justement le cas du bien. Ce n'est donc pas une raison, parce qu'on aura admis que tous les biens se rapportent à un seul, pour croire que celui-ci est une réalité transcendante. Ce serait, dit Platon, un modèle. Mais qu'est-ce qu'un modèle dont personne, on l'a vu, ne songe à se servir dans l'exercice de son activité spéciale ? En outre, ce qu'il y a d'universel en un art quelconque n'a manifestement d'existence que dans l'application qu'on en fait à un cas singulier. Ainsi, le bien visé comme fin n'est jamais, selon l'expression consacrée, qu'un universel immanent, une forme (ou la réalité d'une fonction), indissolublement unie à ce qui en est la matière (ou le contenu avec les conditions de réalisation). Il y a donc autant de biens différents qu'il y a *in concreto* de modes différents d'activité.

Il est nécessaire, par conséquent, de s'interroger sur la nature de chacun d'eux. A la vérité, il n'en

est pas un seul dont l'essence ne soit d'être une fin, aussi bien au sens de terme que de but, et en tant qu'achèvement de l'activité envisagée, et en tant que constituant « ce en vue de quoi » elle accomplit tous ses actes. Autrement dit, le bien est toujours un « désirable ». Or, parmi les biens, visiblement, il existe une hiérarchie. Les uns, comme tout ce qui est instrument ou moyen pour faire ou obtenir quelque chose, sont par-là même relatifs à un autre bien ; ils ne sont donc pas parfaits ou absolus, ce qui est au contraire un caractère d'un bien véritable. Il peut arriver cependant qu'on attribue ce caractère à une pluralité de biens, par exemple à la santé en même temps qu'au scalpel ou à la potion. Mais voici d'autre part qui est évident : la perfection alléguée comporte des degrés ; elle ne peut donc, absolument, appartenir qu'à un seul bien, celui qui n'est plus subordonné à aucun autre, qui est désiré en lui-même et désirable par lui-même. Un seul bien répond en effet à cette exigence et constitue une fin vraiment dernière, le bonheur étant ce à quoi tend toute espèce d' « excellence » *(arétê)*. Sur le sens très général de ce terme, applicable à tout ordre d'activité, extérieure aussi bien qu'intérieure, nous aurons à revenir (chap. II). Ajoutons seulement, pour finir, que le bien doit encore se suffire à lui-même. Mais il n'y a que le bonheur, le bonheur s'épanouissant en plaisir, qui, à lui tout seul, possède ce caractère, absent au contraire de tout ce qui n'est bon que dans un ensemble, donc par relation à telles ou telles choses faisant partie du même ensemble.

Si, manifestement, cette analyse des caractères

est pas un seul dont l'essence ne soit d'être une fin, aussi bien au sens de terme que de but, et en tant qu'achèvement de l'activité envisagée, et en tant que constituant « ce en vue de quoi » elle accomplit tous ses actes. Autrement dit, le bien est toujours un « désirable ». Or, parmi les biens, visiblement, il existe une hiérarchie. Les uns, comme tout ce qui est instrument ou moyen pour faire ou obtenir quelque chose, sont par-là même relatifs à un autre bien ; ils ne sont donc pas parfaits ou absolus, ce qui est au contraire un caractère d'un bien véritable. Il peut arriver cependant qu'on attribue ce caractère à une pluralité de biens, par exemple à la santé en même temps qu'au scalpel ou à la potion. Mais voici d'autre part qui est évident : la perfection alléguée comporte des degrés ; elle ne peut donc, absolument, appartenir qu'à un seul bien, celui qui n'est plus subordonné à aucun autre, qui est désiré en lui-même et désirable par lui-même. Un seul bien répond en effet à cette exigence et constitue une fin vraiment dernière, le bonheur étant ce à quoi tend toute espèce d' « excellence » *(arétê)*. Sur le sens très général de ce terme, applicable à tout ordre d'activité, extérieure aussi bien qu'intérieure, nous aurons à revenir (chap. II). Ajoutons seulement, pour finir, que le bien doit encore se suffire à lui-même. Mais il n'y a que le bonheur, le bonheur s'épanouissant en plaisir, qui, à lui tout seul, possède ce caractère, absent au contraire de tout ce qui n'est bon que dans un ensemble, donc par relation à telles ou telles choses faisant partie du même ensemble.

Si, manifestement, cette analyse des caractères

du bien est faite dans un cadre tracé par le *Philèbe*, il est impossible cependant de méconnaître, en accord avec ce qu'on a déjà vu, une considérable différence d'esprit. La « vie mixte », où s'unissent savoir et plaisir, doit au Bien transcendant, surnaturel et surhumain (la fin du dialogue platonicien le prouve surabondamment), toute la bonté qu'elle possède à l'égard de l'homme. Pour Aristote au contraire, sous le nom de bonheur, la « vie mixte » devient le bien suprême, et ce bien suprême est, sans conteste, un bien immanent et exclusivement humain. Ainsi le problème du bien est désormais uniquement celui du bien de l'homme, celui des conditions concrètes de notre bonheur, et même envisagées par rapport à tel individu, dont tel est le groupe ethnique et dont telle est, dans ce groupe, la situation sociale. Tout l'intérêt est donc de savoir quelle est, en rapport avec ce bonheur, la fonction propre de l'homme, ou de tels hommes, et quelle est l' « excellence » de cette fonction, sa « vertu ». Encore une fois, cette question n'est plus ici à sa place : en la posant, on cesse en effet de considérer les valeurs morales dans leur originalité, comme des valeurs d'un autre ordre que les valeurs naturelles ou sociales, et capables de servir à les mesurer.

Épicure. — Si la Morale, comme discipline distincte, a acquis une relative indépendance, c'est, on l'a vu, à Aristote qu'elle le doit. Chez Platon elle ne s'isolait pas de la Politique. Toutefois, même chez Aristote, l'abstraction « éthique » ne s'achève pas encore d'une façon complète. C'est que maître et disciple restent tous deux placés au point de vue de la *Polis*.

Or ce point de vue devient très vite anachronique. Action des luttes intestines ou des guerres entre Cités ; pression, qui se continue après Alexandre, de la politique macédonienne ; d'autres facteurs encore, précipitent en effet la dissolution de la Cité grecque. Un remarquable mouvement de la réflexion s'opère alors, qui, sans séparer l'individu de la société, élargit cependant celle-ci bien au delà des bornes étroites de la Cité. De grands empires centralisés se sont en effet constitués : celui d'Alexandre d'abord, ensuite les puissants royaumes auxquels en se morcelant il a donné naissance, enfin l'Empire romain qui a achevé l'unification sociale et politique ainsi commencée. Du coup l'individu devient le centre des perspectives qui ont rapport à la conduite. La raideur des solidarités traditionnelles s'est assouplie jusqu'à l'excès ; les nouvelles, trop étendues pour qu'on prît clairement conscience du principe qui les fondait, obligent inversement l'individu à prendre de lui-même une conscience chaque jour plus nette et à comprendre que c'est en lui-même que désormais il doit chercher sa règle de conduite. Mais d'autre part, puisque les particularismes ont été le plus largement possible supprimés, il tient cette règle pour universellement valable à l'égard de tous les hommes. Alors, peut-on dire, s'affirme un point de vue non pas seulement proprement éthique, mais humaniste et ouvertement universaliste. Toutes les morales de cette période, communément appelée « hellénistique », ont un même but : donner à l'action de tout individu une orientation générale telle que celui-ci, livré à lui-même, soit capable dans la vie de faire son « salut », c'est-à-dire de se prémunir,

autant et le plus durablement qu'il pourra, contre les maux qui sont le lot ordinaire d'une existence humaine ; de ne pas se laisser écraser par ceux qu'il n'aura pu éviter. Toute la philosophie est subordonnée à ce double succès, toutes ses parties conçues par rapport à un résultat auquel l'individu est immédiatement intéressé. Un certain « pragmatisme » caractérise donc en commun toutes les doctrines morales dont il va être maintenant question.

A la vérité les petites écoles socratiques faisaient déjà présager, les Cyniques en particulier, une telle disposition d'esprit. Mieux peut-être que Platon, obsédé par l'ambition d'une mathématique transcendante aux mathématiques, mieux aussi qu'Aristote, apparenté en un sens à la sophistique par son ambition de donner un enseignement encyclopédique, ces gens-là restaient plus fidèles à ce qui semble avoir été prépondérant dans l'activité philosophique de Socrate : l'effort pour donner à chacun une règle universelle qui, en le faisant pleinement homme, le mette au-dessus de tous les événements, dont l'incidence sur sa vie est impuissante à lui faire perdre cette qualité d'homme. Vraisemblablement, c'est par Pyrrhon, gloire de l'École que le socratique Phédon avait fondée à Élis, que fut, indirectement, transmise à Épicure cette tendance moraliste. Assurément, Épicure a toujours affecté à l'égard de Socrate et des Socratiques une vive hostilité ; assurément entre Épicure et Pyrrhon il y a de grandes différences d'attitude et de doctrine, pour autant du moins qu'on puisse à l'égard du second parler de doctrine. Il est indéniable néanmoins que le seul objet de l'indifférence pyrrhonienne en matière dog-

matique a été justement l'apaisement de l'esprit, l'absence de trouble, l'état qu'il avait lui-même, dit-on, et peut-être après Démocrite, appelé déjà « ataraxie ». D'un autre côté, en raison même de l'âpreté qu'Épicure a mise à combattre les doctrines de Platon et d'Aristote, c'est en fonction de ces doctrines que doit être envisagée la morale d'Épicure : les similitudes serviront à mettre les contrastes en une meilleure lumière.

Comparons par exemple la position d'Aristote à celle de Platon. Celui-ci avait cru trouver l'essentiel de l'acte moral dans la spiritualité la plus affinée de l'agent. Pour Aristote, c'est dans le « composé » que réside cette essence, sans oublier que l'âme y est « quelque chose du corps ». Épicure dédaigne ces équivoques, il libère le point de vue d'Aristote de ces adroites subtilités. Le corps, il le proclame crûment, est à la racine de la vie morale ; car l'âme, facteur de la vie et de la senvisitité corporelles, comme de la pensée qui s'ensuit, est elle-même un corps, un corps plus délié et plus mobile, enfermé dans un autre qui n'a point ces propriétés. En affirmant d'autre part que le bien suprême est le bonheur, dont le plaisir est le couronnement, Aristote faisait mine de concilier la raison avec l'expérience. Subterfuge métaphysique ! Épicure n'hésite pas à dire que le plaisir dont est fait le bonheur est le plaisir physique, que la racine de tout plaisir est corporelle et que, s'il est authentiquement un plaisir de cette sorte, il est un bien souverain. L'expérience le prouve ; mais une vraie expérience, proprement physique, non encore dépravée par les opinions conventionnelles ou par les artifices logiques d'un verbalisme creux,

l'expérience des tout petits enfants et des animaux, bref des êtres en qui la Nature parle un langage non adultéré. Le vieil esprit ionien revit donc chez Épicure, transposé de la Nature à la vie morale. Pas plus de mystère ici que là : observer, puis transporter de l'immédiatement « manifeste » au problématique ou au « caché » les résultats de l'observation, voilà tout le secret de l'éthique aussi bien que de la physique.

Ce qui vient d'être dit suffit à suggérer que l'étude précise de la morale épicurienne n'a pas sa place ici. Ce n'est pas à dire pourtant qu'Épicure n'ait compris la nécessité pour une morale, si rigoureusement empirique qu'elle veuille être, de ne pas se borner à demander satisfaction pour les plus strictes exigences de la vie organique. Comme il s'agit précisément de les définir, de prouver à la « chair » que les limites du plaisir ne vont pas à l'infini, il est nécessaire de poser un principe de détermination qui soit supérieur à ces exigences mêmes. Ce n'est pas, écrit Épicure à Ménécée, l'intensité de continuelles jouissances qui fonde l'agrément de la vie, « mais c'est plutôt un calcul raisonné *(logismos)*, qui ne s'enivre, ni de tâcher à découvrir les motifs de tout choix et de toute aversion, ni de bannir les opinions desquelles, pour sa plus grande part, dérive le tumulte qui s'empare de nos âmes. Or, ce qui est le principe de tout cela et le bien le plus grand, c'est la prudence (*phronêsis*, discernement réfléchi). Aussi la prudence a-t-elle une réalité plus précieuse que celle de la philosophie même, étant le principe duquel découle naturellement toute autre excellence, portant avec elle cet enseignement qu'il est impossible à la

vie d'être agréable si elle n'est en même temps prudente, belle, juste, non plus que d'être prudente, belle, juste, si elle n'est en même temps agréable ». Certes, ainsi que la même lettre l'a déjà expliqué, le plaisir est la véritable unité de mesure quant aux valeurs morales, puisque celles-ci sont des valeurs d'agrément. Mais autre chose est la mesure qui en est faite et qui permet de les comparer ; ce « calcul raisonné » aura en effet, au besoin, pour terme un renversement des valeurs d'expérience immédiate, tel que le plaisir apparent soit tenu pour un mal, la douleur apparente pour un bien.

Au surplus, ce ne sont pas là chez Épicure les seuls indices d'un idéalisme, inavoué plus peut-être qu'inconscient, et dont la source était dans l'élévation naturelle de son caractère. Déjà ce qui vient d'être dit atteste chez lui une tendance ascétique, que des Stoïciens, Sénèque, Marc-Aurèle, n'ont pas manqué de souligner. La valeur proprement morale de la bonne volonté est, dans le même esprit, fortement marquée à la fin de la lettre à Ménécée : « Il vaut mieux, après avoir calculé juste, manquer le but par malchance que, après avoir mal calculé, l'atteindre par hasard. » Enfin le matérialisme d'Épicure s'élargit assez pour lui permettre d'entrevoir dans ses Dieux une sorte de sublimation de l'idéal moral humain : s'il met toute son énergie à les libérer de l'anthropomorphisme traditionnel, c'est pour qu'ils ignorent les passions par lesquelles est perverti l'homme de la Nature. Or le Sage, cet homme qui justement a réussi, en éliminant de lui les passions, à sauvegarder son humanité originelle, rivalise de béatitude avec les Dieux. Une seule différence : vivant

dans un monde où tout, y compris ce monde lui-même, est soumis à la naissance et à la mort, il ne possède pas l'éternité qu'assure aux Dieux leur existence « intermondiale ». Épicure est proclamé par ses disciples « égal des Dieux », ils lui rendent un véritable culte. Enfin, comme par un défi à l'ascétisme de Platon et pour montrer que le privilège de l'héroïsme moral ne lui apprtient pas, il reprend avec emphase les thèmes platoniciens sur la félicité du Sage au milieu des pires tortures. C'est donc que, d'après lui, l'identité du bien et du plaisir physique ne ruine nullement les ressources intérieures de l'agent pour trouver dans des joies remémorées le moyen de surmonter sa peine présente. On n'a pas besoin des illusions ou des fictions de l'idéalisme métaphysique pour s'élever au-dessus de l'infortune, qu'elle vienne des hommes ou des choses.

Stoïcisme. — L'image qu'on se fait communément de la morale des Stoïciens semblerait, à première vue, contraster d'une façon radicale avec celle qui vient d'être esquissée, de la morale épicurienne. Le Stoïcisme représente à ce point, traditionnellement, les plus ardentes aspirations de la philosophie grecque vers des valeurs morales surhumaines qu'on s'est plu maintes fois à le rapprocher du Christianisme. Assurément, il y a dans les vues dont il s'agit une bonne part de vérité : la raison divine conçue comme une paternelle bonté, se répandant sur nous qui sommes ses enfants ; l'union sans réserve du Sage avec ce Dieu dans leur commune Cité ; les anathèmes contre le plaisir et une résignation si complète à la souffrance, qu'on va jusqu'à prétendre ne pas

même la sentir ; d'une façon générale enfin, conception religieuse, mystique même, de la vie humaine.

Mais, d'un autre côté, pour être mis en garde contre de semblables impressions, il suffit de les comparer avec les données fournies par les textes ou les témoignages. Dans l'inventaire de ces données, il y aurait assurément intérêt à ne pas négliger l'évolution historique du Stoïcisme, à distinguer entre le Stoïcisme primitif, celui de Zénon et de Cléanthe, déjà pourtant reconstruit par Chrysippe, et le Stoïcisme mitigé de Panétius et de Posidonius, à les distinguer enfin l'un et l'autre de la renaissance partielle, à l'époque impériale, de l'attitude originelle, avec Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. Mais de telles distinctions obligeraient à entrer dans un détail incompatible avec le cadre de cette étude. Par force on devra donc regarder les choses d'un peu haut et plus en gros qu'on ne voudrait.

Commençons par envisager la notion du Sage. Certes elle n'a rien de spécifiquement stoïcien. Épicure lui-même avait recueilli avec faveur cette part de l'héritage socratique. Quant aux Stoïciens, ils l'ont reprise sous la forme que lui avaient donnée les Cyniques, se contentant de broder sur le thème des Sages et des Fous de nobles variations. Ce qui est en revanche très significatif de leur propre position, c'est qu'ils hésitent à affirmer que le Sage ait jamais existé : pur symbole, fiction mythique. Épicure du moins ne craignait pas, préparant ses disciples à le tenir pour un quasi-dieu, de se donner lui-même en exemple de Sagesse. L'attitude des Stoïciens n'a pourtant rien qui doive surprendre. Le Sage en effet est la Raison *(logos)* personnifiée, mais par hypo-

thèse. C'est que la Raison n'est pas, en soi, une raison humaine, mais Dieu même, qui d'autre part est le Monde, à toutes les parties duquel il est mélangé. Pour que le Sage existât, il faudrait donc qu'il fût un *individu* dans le Monde ; que, tout en s'identifiant à la Raison coextensive au Monde, il en fût en même temps une partie distincte. Cette inévitable contradiction a conduit les Stoïciens à toutes sortes de paradoxes concernant cet être fabuleux. L'énumération classique de ces paradoxes ne contient pourtant pas celui qui mériterait le mieux d'y figurer : cette indépendance morale absolue du Sage qui lui permet, sous prétexte qu'il est la Raison même, de violer à son gré les prescriptions conventionnelles d'une raison relative ; d'être, s'il en décide ainsi dans la souveraineté de son jugement, capable pour un bon prix de faire le jocrisse, d'être incestueux, parjure, anthropophage, etc. ! Une autre preuve que le Sage n'est pas un agent moral, une « personne », c'est la négation de toute possibilité d'un progrès dans la vie morale ; c'est, corrélativement, l'égalité dans le mal de tous les actes des hommes qui ne sont pas des Sages et, dans le bien, de tous les actes émanant de la Sagesse. Sous prétexte qu'un tel bien est indivisible et qu'en lui la diversité est tout apparente, on ne doit pas cependant le confondre avec le Bien de Platon. Celui-ci comporte justement, grâce à l'exercice d'une méthode, la possibilité d'approximations graduelles qui tendent à se rapprocher du but, d'ailleurs inaccessible. Pour le Stoïcien, la Sagesse est un bien qui ne se conquiert pas, mais qui se reçoit ; c'est une soudaine et totale mutation qui échoit comme une grâce, et, d'un

misérable Insensé, fait un concitoyen de Dieu !

Ainsi, là même où l'on se croyait en présence de la moralité la plus haute, se révèle une étrange sorte d'amoralisme. En voici une autre manifestation, étroitement apparentée. Qu'est-ce que vivre bien ? C'est, répond le Stoïcien, obéir à la « droite raison », ou encore « suivre la Nature ». Cette seconde formule était aussi celle de l'Épicurisme ; mais, ainsi que l'indiquait assez clairement la première, la signification en est entièrement différente. Pour l'Épicurien la Nature est ce qu'elle est, résultat heureux, mécaniquement réalisé, d'une suite infinie d'accidents ; en elle point de valeur morale ; ce qui est bien moralement, c'est de nier toute exigence ne répondant pas strictement aux nécessités naturelles. Le Stoïcien au contraire demande à l'agent de se hausser jusqu'à la Nature, comme si en elle pouvait être la moralité. Mais qu'entend-il en la nommant Raison *(logos)* ? L'opposé même de la conception que s'en faisait l'Épicurien : un principe qui développe spontanément les virtualités qui y étaient enveloppées, une Raison qui rend raison d'elle-même, aussi bien dans son aspect présent que dans son aspect passé ou à venir. Quand en effet le Stoïcien appelle « séminale » cette Raison, son intention est précise : à ses yeux elle est la *semence*, le germe dont l'évolution nécessaire fait exister le Monde dans la durée, jusqu'à ce que, inversement, une involution pareillement nécessaire ramène le Monde à son germe, d'où une nouvelle évolution fera se développer à nouveau le Monde antérieur : « retour éternel ». Ainsi en est-il pour tous les êtres : chacun d'eux a sa raison *séminale*, persistance du type spécifique, hérédité familiale.

Le rôle attribué à la « Providence » ne modifie nullement la physionomie générale de la doctrine ; car sous ce nom les Stoïciens dissimulent simplement la justification d'une Nécessité à laquelle on ne peut rien changer. Cette Raison est donc en son fond sans rapport direct à la moralité.

On le voit mieux encore en se rappelant qu'elle est le « souffle » *(pneuma)* dont palpite ce grand vivant qu'est le Monde ; un « feu artiste » qui, circulant en toutes ses parties, fait du Tout une œuvre magnifique. Si quelque signification morale peut être trouvée dans le fait de qualifier « droite » une telle Raison, c'est seulement en ce sens : lui obéir, c'est se laisser aller sans résistance au destin de sa nature, spécifique et individuelle, en tant qu'on est une partie du Monde et que chacun de nos actes en est un moment. A la vérité, ce docile abandon à la nécessité fatale se fait gloire d'être un joyeux assentiment, parfois résigné, toujours reconnaissant, à un ordre auquel on ne participera légitimement que pour vouloir, à tout prix, en chanter la beauté. Se plaindre ou protester, ce serait faire acte d'insurgé, de mauvais citoyen, et cela simplement parce qu'on n'a pas accepté de bon cœur ce qu'on devrait pourtant se savoir incapable d'empêcher ! Le bien n'est plus que de méditer là-dessus et de mettre tout son orgueil à s'humilier. C'est en ce sens qu'il nous appartient d'agir sur la direction de nos pensées, afin de limiter à cela qui, seul, « dépend de nous », notre volonté de puissance. On ne demande plus à l'agent moral, comme faisait le *Phédon*, de bien vivre afin de se préparer une bonne mort ; on lui demande seulement de s'exercer à devenir passif à l'égard des choses qui « ne dépendent

pas » de lui. L'idéal n'est donc pas un développement de la personnalité morale ; il en est l'exténuation forcenée, le renoncement volontaire d'une personne, qui n'aspire à rien d'autre qu'à s'annihiler en ce Tout parfait et bienheureux, dont, momentanément séparée en apparence, elle reste toujours étroitement solidaire. L'Épicurisme au contraire, en poussant la logique de son atomisme jusqu'à maintenir énergiquement l'indépendance de la personne, accordait en réalité à la moralité vraie, celle qui fait le mérite de l'agent, beaucoup plus que n'a su faire le Stoïcisme.

Après cela, quelle signification morale attacherait-on encore à la condamnation du plaisir, à la négation de la douleur *(apatheïa)* ? Ce sont des points sur lesquels la théorie des passions donnera plus tard (chap. III) occasion de revenir. Un seul peut être ici retenu : si la raison du Sage le fait aussi insensible que la Raison universelle, comment le suicide n'est-il, en fin de compte, légitime que pour ce Sage, dont la douleur ne saurait cependant égratigner le cœur d'acier ? Peut-être cède-t-on trop complaisamment à l'humiliation angoissée qu'inspire à la conscience l'austère grandeur de l'idéal qui nous est proposé par Épictète et par Marc-Aurèle ; on oublie trop facilement la fragilité des principes sur lesquels se fondent les obligations auxquelles ils prétendent nous plier. On oublie de même que, chez Épicure, l'apôtre du plaisir physique, se rencontrent de semblables appels à la fermeté, moins inhumains pourtant. Le jugement de Pascal est pleinement équitable à l'égard de tous les Stoïciens, bien qu'il concerne le seul Épictète : « Après avoir si bien compris ce qu'on doit..., il se perd dans la présomption de ce que

l'on peut. » Mais, si ensuite il voit dans cette présomption « une superbe diabolique », c'est justement faute d'avoir vu quels en étaient les principes, physiques ou métaphysiques.

Au reste les philosophes du Portique, soucieux comme ils l'étaient d'exercer une action réelle sur la société, en tant que conseillers des Princes, et sur les personnes, en qualité de directeurs de conscience, étaient assez prudents pour ne pas vouloir se maintenir sur des hauteurs aussi manifestement inhabitables. Ils déclaraient donc que le bien est ce qui nous est un « profit » ; le mal, ce qui nous cause un « dommage ». Suivre la Nature, expliquaient-ils, c'est se conformer aux tendances fondamentales qui sont *convenables* à *notre* nature spécifique et auxquelles satisfont nos « fonctions » essentielles *(kathêkonta, officia)*. Mais ils parlaient aussi d'un autre bien, ressortissant plutôt à la catégorie de l'idéal, et qui consiste à réfléchir rationnellement *(collatio rationis)* sur l'ordre et l'harmonie des « convenables » ou des « fonctions » : par là nous travaillons à les « parfaire » *(katorthôma, recta actio)*, bref, suivant une expression fameuse, à sculpter notre propre statue. Aussi a-t-on pu reprocher aux Stoïciens, mais peut-être injustement comme on le verra (chap. II), d'avoir ainsi posé un double « souverain bien ». L'un serait celui du Sage et consisterait à réaliser dans nos actions une solidarité aussi intime et aussi belle que celle qui, liant ensemble les parties et les moments du Monde, fonde une « sympathie », une « conspiration » universelles : il s'exprimerait dans la formule qui prescrit inconditionnellement de « vivre en accord ». L'autre est plus modeste : ce

serait d'étudier avec soin le dessin de notre nature tel qu'il est tracé en chacun de nous, et de ne pas nous en écarter : il répondrait à la formule où il est question d' « accord avec la nature », en ajoutant que cela suppose « conformité avec une expérience des événements naturels ». Ainsi l'empirisme foncier de la philosophie stoïcienne se juxtapose à un rationalisme qui n'est pas moins profond. A ce sujet, une comparaison instructive se présente à l'esprit : les Épicuriens sont partis de l'expérience, mais ils ont été conduits à la dépasser parce qu'ils cherchainet une norme ; les St ïciens sont partis de la Raison, mais ils ont été conduits à l'intégrer à la Physique, pensant ainsi en mieux justifier les arrêts.

La morale stoïcienne nous apparaît dès à présent comme un bel édifice, mais dont l'équilibre semble souvent mal assuré, où les porte-à-faux ne manquent pas, corrigés par des artifices hasardeux. Avec cela, une grandeur un peu ostentatoire, réelle cependant. Il n'est pas impossible de chercher dans ces caractères des marques du génie oriental : les fondateurs du Portique sont en effet des Asiates, dont l'hellénisation était encore trop fraîche ou trop superficielle. Quoi qu'il en soit, aurait-on fait de si grands efforts, aussi bien dans l'École même que chez les commentateurs, pour établir la cohérence de la morale stoïcienne, s'il n'y avait en elle des ambiguïtés et des fissures ?

Aussi se trouve-t-on fort embarrassé quand on essaie de qualifier synthétiquement un ensemble aussi complexe. Est-on surtout attentif à la prééminence des notions d'ordre, de beauté, d'harmonie ? à l'idée que la Nature est la plus magnifique œuvre d'art, et que l'organisation de notre conduite en doit être

une image en miniature ? Alors on incline à la définir un naturalisme esthétique. Mais, d'un autre côté, les considérations esthétiques apparaissent subordonnées à des considérations nettement intellectualistes : l'image réduite de l'action du *Logos* que doit être la composition de notre conduite ne se forme-t-elle pas dans la plus haute des fonctions de notre « principe directeur » *(hêgêmonikon)* ? N'est-ce pas à la Science que, justement parce que la Nature est Raison, il appartient de reconstruire « dialectiquement » dans la pensée le système du Monde ? Alors on parlera de naturalisme rationaliste : la moralité consistera, pour la nature *naturée*, à s'identifier, autant que cela est possible, à la nature *naturante*, en vertu d'une sorte de dévotion intellectuelle, fondée sur une connaissance de son principe et ce de qui, génétiquement, la rattache à ce principe. Quelle que soit en tout cas la formule préférée pour définir la doctrine morale des Stoïciens, une chose du moins me semble certaine, c'est que nos idées morales y sont comme un aspect ou un moment nécessaires d'une évolution universelle, elle-même nécessaire et de laquelle, à moins de jouer sur les mots, l'essence de la moralité est véritablement absente.

Syncrétisme ; Plotin. — Ce qui semble le mieux caractériser la réflexion morale un peu avant notre ère et dans les deux ou trois siècles qui suivent, c'est d'une part un renouveau de doctrines périmées, dont on garde les apparences les plus extérieures, mais dont on change l'esprit en les accommodant au goût du jour ; d'autre part, un syncrétisme dont le

ferment est principalement religieux. A mesure que les échanges s'étendent et se multiplient, s'accroissent aussi le désordre et la confusion des esprits ; la crédulité est sans mesure à l'égard des plus folles imaginations spéculatives ou des interprétations allégoriques les plus audacieuses. Tout ce que, sous ce rapport, il pouvait y avoir déjà de trouble et de malsain dans la pensée hellénique ou semi-hellénique germe et fructifie sous les feux, chaque jour plus brûlants, de la sentimentalité orientale. La morale antique est en pleine transformation.

Ce qui domine alors, c'est une mysticité vague ; les motifs en sont une angoisse irraisonnée, dont on analyse mal les multiples objets, et, à côté, des espérances débridées et chimériques. Quelle que soit la religion à laquelle s'attachent la foi ou la piété des hommes, ce qu'ils en attendent, c'est un secours contre la crainte qui tourmente leurs esprits : crainte d'un lendemain au sujet duquel, de plus en plus, ils demandent des prédictions ; crainte d'un au-delà qui les inquiète d'autant plus qu'on leur en offre des représentations plus nombreuses et plus précises. L'efficacité de ce secours réside surtout à leurs yeux dans des pratiques d'un formalisme étroit, dont la bizarrerie et le caractère primitif constituent le plus sûr attrait : incantations, prières rituelles semi-magiques, uniquement inspirées par la cupidité ou la peur. En ce qui concerne proprement notre misère morale, on y voit une maladie à laquelle il faut trouver un guérisseur, Dieu ou missionnaire d'un Dieu. Le mérite de la guérison est donc envisagé comme un résultat, extérieur à l'agent moral, de procédés mécaniques où il n'y a pas de part pour la bonne volonté.

Certes il n'y a rien là qui soit absolument nouveau : le vieil Empédocle avait eu la conviction d'être un tel guérisseur, venu du monde des Dieux ; en quoi il ne faisait guère que répéter Pythagore. Or c'est justement à la tradition, obscurément conservée, de la règle pythagorique, que se rattache ouvertement le mouvement moral, de caractère nettement religieux et où le prophétisme avait sa place, qui se produisit à Rome sur l'initiative du sénateur P. Nigidius Figulus, cinquante ans environ avant notre ère, et dont l'importance et l'ampleur ne sauraient être, semble-t-il, exagérées. A peu près au même temps, les deux Sextius, père et fils, personnages en vue eux aussi, professaient pareillement la règle pythagorique, insistant surtout sur le mépris des richesses, sur les abstinences, sur les prescriptions morales, notamment sans doute sur celle de l'examen de conscience à la fin de chaque journée. Telle était du moins la pratique de Sotion d'Alexandrie, le maître duquel Sénèque a reçu la tradition de l'enseignement des Sextiens, non d'ailleurs sans infiltrations de l'ascétisme épicurien. Cependant les pouvoirs publics s'inquiétèrent d'un mouvement religieux dont l'extension pouvait, comme celle du Christianisme, menacer l'ordre social établi. Pour garder néanmoins la faveur des âmes avides de mystère, on sacrifia donc tout ce qu'il y avait de noblesse morale dans ce mouvement, au profit des pratiques dévotes, des légendes miraculeuses (les vies de Pythagore ou d'Apollonius de Tyane), au profit de spéculations arithmologiques ridicules ou d'une théurgie extravagante et quelque peu charlatanesque.

Mais le Néopythagorisme n'est pas tout entier dans

son histoire romaine. Alexandrie paraît en effet en avoir été le berceau, dans des cercles d'érudits non moins qu'au contact du milieu judéo-hellénique. Instruits de la philosophie grecque, les Juifs cultivés d'Alexandrie devaient à leur fidélité envers la Loi une conscience très exigeante, très subtile aussi, à l'égard des valeurs morales. Il n'est donc pas surprenant que Philon, sans parler de l'influence exercée sur lui par la prédication cynique (qui d'ailleurs, au moins chez Diodore d'Aspendus, trois cents ans environ plus tôt, s'était déjà combinée au Pythagorisme), ait pu être conduit par son éducation juive à retenir surtout des enseignements néopythagoriciens ces aspects moraux qui, dans un autre « climat » religieux et politique, avaient au contraire été forcés de s'effacer. Peut-être est-ce à cette influence, autant qu'à celle de Platon, qu'il doit ce moralisme foncier qui se manifeste par exemple dans son interprétation de la doctrine stoïcienne. Ce qui en effet chez lui semble plus important, même que le rôle de l'ascèse, c'est un sentiment profond de la vie intérieure. Les péripéties de la vie d'une conscience morale, les alternatives de ses jugements sur elle-même, signifient pour Philon, ou que Dieu (un Dieu qui est au-dessus du Bien !) l'a abandonnée, ou bien au contraire qu'il habite en elle. Le bienfait du remords et du repentir est qu'ils ramènent le pécheur vers Dieu : la sincérité de cette « conversion » lui vaudra la remise totale de ses fautes. Peu importe que, parmi les religions qui pullulaient alors dans l'immense empire romain, d'autres aient promis de telles absolutions afin de gagner des prosélytes ; chez Philon, ce n'est pas un expédient : pour lui, la miséricorde divine est uni-

quement la récompense d'un effort tout personnel pour prendre conscience de son indignité et ensuite pour s'en relever.

La spécificité des valeurs morales semble en revanche avoir été bien moins comprise par Plotin. Une purification, à laquelle se lie immédiatement une « conversion », est à ses yeux la condition de l'union de l'âme avec le bien. Mais le fruit de cette « conversion » est tout intellectuel : c'est la contemplation de l'Intelligible, et l'activité pratique n'a pas d'autre but légitime. Au surplus, le bien dont il s'agit et auquel l'âme veut s'unir n'est même plus le bien platonicien, qui devait à sa moralité foncière d'être principe d'essence, d'existence, de connaissance : c'est l'Un ineffable et même impensable, dont on ne peut affirmer ni l'être, ni la substance, *ni* la vie ; si bien que l'agent, en travaillant à mieux déterminer sa personnalité, se diminue au contraire, et qu'il se grandit en l'abîmant dans le Tout par le moyen de l'*extase*. Au mysticisme de Plotin, on doit du moins reconnaître cet immense mérite (à peine diminué par une conception quelque peu magique de l'interaction des phénomènes dans la Nature), qu'il s'est opposé à un autre mysticisme : celui des Gnostiques, déjà constitué bien avant lui, parmi les Chrétiens sans doute, mais aussi dans des groupes voisins, sur lesquels les « religions à mystères », venues de l'Orient, avaient mis profondément leur empreinte. Tandis que la mystique plotinienne est optimiste, confiante dans un ordre, en son fond rationnel, du rayonnement éternel des choses à partir de leur principe, celle de la « Gnose » fonde sur une prétendue « science » une vue foncièrement

pessimiste de l'Univers : le Mal y est le seul principe véritablement agissant. L'enjeu de la lutte menée contre lui n'est pas, comme dans les vieilles théogonies, le sort du monde, c'est le « salut » d'une âme individuelle. Mais ce salut, au lieu d'être la récompense, fût-elle purement spéculative, de la bonne volonté, est le résultat d'une technique extérieure de préservation et de défense contre la souillure sensible. Tout cela s'enveloppe en outre dans une mythologie compliquée, dont les inventions côtoient souvent la pure démence. A cette famille appartient le Manichéisme, quoiqu'il ait opposé avec force le Dieu bon au Dieu mauvais ; ce qui d'ailleurs explique l'attrait qu'il a pu exercer sur l'âme de saint Augustin, tourmentée d'inquiétude morale.

On vient de voir quels efforts ont faits les penseurs grecs pour fixer son but à la vie morale, pour donner à l'agent moral, dans sa visée vers ce but, le moyen de s'élever au-dessus des accidents imprévus ou des misères fatales de l'existence, pour enrichir sa conscience de motifs spirituels de consolation ou d'espérance. Platon, peut-être en fidèle héritier de Socrate, a mis ce but au delà des conditions empiriques imposées à l'individu en tant que membre d'un État de fait ; il compte donc sur une réforme politique, œuvre de la philosophie, pour transformer ces conditions et les adapter à l'idéal. Pour Aristote, il suffit de réaliser simplement un compromis entre les normes moyennes de la vie civique et ce dont a besoin, pour subsister, la vie « scolastique » des philosophes, vie de loisir et d'étude. C'est un commun appel à l'expérience qu'on trouve chez les Épicuriens et chez les Stoïciens, et, au rebours des tempéraments

cherchés par Aristote, aussi radical que l'était l'élan de Platon vers l'idéal. Ce n'est pourtant pas à la même expérience que font appel l'une et l'autre école : la première, à l'expérience de l'instinct, la seconde, à une expérience de la Raison, intérieurement à la Nature. Mais elles se rejoignent pour ne demander à l'agent rien de plus que de se conformer à la Nature. Toujours le principe de la moralité a donc été conçu comme extérieur à nous : réalité transcendante ; heureux équilibre de la Cité ; Nature, soit telle qu'elle se révèle, soit telle qu'on l'imagine en son principe immanent. La différence des doctrines, d'autre part, réside dans la façon dont elles se sont représenté le rapport de l'agent à cet objet. Or tantôt elles guindent chimériquement la personne morale au delà de tout ce qu'il est permis d'en espérer, tantôt elles l'exténuent et la réduisent à des états négatifs. Du désespoir engendré par une telle faillite naît une exceptionnelle poussée religieuse, d'autant plus puissante qu'elle est plus confuse.

Et maintenant, au milieu de tant de religions qui se disputaient le privilège d'apporter à la misère humaine le remède dont, après les philosophes, elle sentait toujours le besoin, pourquoi le Christianisme l'a-t-il emporté ? Que des raisons extérieures aient pu y contribuer, cela n'est guère contestable. Mais, avant que ces raisons soient intervenues pour faire décidément pencher la balance en sa faveur, il avait déjà conquis bien des âmes, et certes ce n'étaient pas seulement des âmes de déshérités ou de pauvres d'esprit. Loin d'ébranler leur foi, les persécutions n'avaient fait que l'étendre et la consolider. C'est sans doute qu'il y avait en lui, comme dans le

Judaïsme rénové, des éléments propres à toucher le cœur, à éveiller des aspirations profondes vers un idéal de pureté morale.

Quels furent ces éléments ? Peut-être une conscience nouvelle de la filiation de l'homme à Dieu dont avaient déjà parlé les Stoïciens. Alors Dieu n'est plus le vengeur, ni le législateur ou l'administrateur, ni l'Être le plus réel, ni même cette Providence qui des seuls Sages, unis par la fraternité, faisait les concitoyens du Dieu dans le monde. Cette fraternité s'étend à tous les hommes sans distinction ; pour l'avoir pareillement proclamé, l'Épicurisme a connu des succès comparables, sous nombre de rapports, à ceux du Christianisme. Le culte d'un héros fondateur unissait les fidèles du Jardin ; les Chrétiens fraternisent dans l'amour d'un Père qui est lui-même un Dieu d'amour, dont la grâce est secourable et la miséricorde infinie. Cette notion affective d'un amour qui élève l'homme vers son divin Père, pour redescendre de celui-ci vers ses enfants, voilà, semble-t-il, le pôle autour duquel s'est opérée la transfiguration chrétienne de virtualités incluses, et dans le Platonisme, et dans l'Épicurisme. Le premier surtout avait compris qu'il est humainement vain de réclamer un élan d'amour qui ne devrait espérer aucun retour ; que l'amour du beau et du bon, stimulant de la moralité, doit trouver sa récompense dans ce sentiment, que celui qui aime ainsi est lui-même « aimé de Dieu », et qu'il s'immortalise dans sa personne morale autant que cela est permis à un homme. Mais pour le Christianisme ce Dieu est « notre Père » à tous, et, ce qu'il n'était pas, au moins ouvertement ni incontestablement, dans le Platonisme, il est une personne morale.

CHAPITRE II

BONHEUR ET VERTU

Les deux mots « bonheur » et « vertu » n'ont pas dans notre langue exactement le sens des mots grecs que nous traduisons ainsi. Le second tout au moins a lui-même, au cours des temps, changé de contenu.

Qu'entendaient les Grecs par *eudémonie*, décalque accrédité du mot que nous rendons par « bonheur » ? Ce n'est pas la béatitude des Dieux, quoique parfois elle soit emphatiquement attribuée à des mortels, ni davantage la plénitude du bien-être matériel : ils avaient pour cela deux autres mots. C'est un état intermédiaire entre ceux qu'on vient de dire, qualitativement supérieur au second, quantitativement inférieur au premier : c'est « notre sort », tel qu'il nous est échu par une grâce divine. Dans la notion primitive du « bon *heur* » ou de son opposé, il y a du reste, s'il est vrai qu'*augurium* y soit à l'origine, une représentation analogue ; de même, le don qu'une fée bienfaisante dépose dans le berceau d'un enfant et qui illuminera toute son existence. C'était, chez les Grecs aussi, une antique tradition, qu'un Génie, ce *démon* qui dans l'*eu-démonie* est bienfaisant, mais qui peut ne pas l'être puisqu'il y a une *caco-démonie*,

est notre lot ; qu'il nous accompagne dans notre vie comme un gardien de ce lot, nous suivant même jusqu'au lieu du Jugement. Peu importe que la philosophie se soit avisée d'interpréter cette croyance primitive pour identifier ce démon à notre « caractère » ou à notre âme : l'intention reste la même, elle est de voir dans le bonheur le signe d'une complète réalisation de notre nature. Un Grec, quelle que soit la conception qu'il se fait de l'essence de la moralité, ne voit pas d'autre fin dernière pour l'activité que l'obtention et la conservation du bonheur. Mais, à mesure que se développe la notion d'une responsabilité morale de la personne, le bonheur dont il s'agit est moins un bonheur échu qu'un bonheur mérité.

L'exemple du mot « vertu » est plus instructif encore. Le mot grec que nous traduisons ainsi est *arétê*. Or ce terme pendant très longtemps a signifié, eu égard à quelque ordre de réalité ou d'activité que ce fût, une disposition permanente à produire certains effets, une perfection qualitative définie et spéciale, une excellence foncière par rapport à ce qui est en question : vertu des yeux ou des oreilles, vertu de tout le corps ou santé ; vertus des chiens, des chevaux ; vertu d'une terre ou d'une eau ; vertus du constructeur, du juge, du politique, etc. Ne parlons-nous pas, nous aussi, des « vertus » de l'aimant ou de l'opium ? Pascal s'égaie des vertus *apéritive* d'une clef ou *attractive* d'un crochet. C'est assez tard, vraisemblablement au temps des Sophistes, qu'on s'avisa de classer ces « excellences », de mettre à part celles dont l'importance était le plus généralement reconnue, de s'accorder sur leurs variétés en

relation avec les formes diverses de l'activité. On y voit donc déjà des dispositions dont la présence ou l'absence qualifient le « caractère », le « moral » d'une personne, lui confèrent sous un certain rapport mérite ou démérite, lui donnent sa physionomie propre selon que prédomine en lui telle ou telle de ces dispositions. Quant à l'expression de « vertus morales », au sens qu'on lui donne aujourd'hui, elle ne date, comme on le verra, que d'Aristote.

Antérieurement à ces distinctions et spécifications, un couple qualificatif consacré : « beau-et-bon » *(calos-cagathos)* servait à désigner l'homme qui, en outre des vertus du caractère, est de noble souche, distingué de manières et de culture, agréable à regarder ; la synthèse de ces qualités était la vertu complète : « beauté-et-bonté » *(calocagathia)*. Synthèse subtile mais forte, spécifiquement hellénique, sans équivalent exact en aucune langue moderne, incomplètement rendue par le « gentilhomme », ou par l' « honnête homme » du XVII^e^ siècle français. Sans doute, dans cette synthèse, la signification morale de « beauté » a-t-elle fini par recouvrir en grande partie la signification physique. Celle-ci cependant a encore pour un Grec du IV^e^ siècle une telle valeur que Platon, dans *Le Banquet*, sent le besoin d'excuser l'estime que, sans égard à la laideur physique, on ferait d'une belle âme : « S'il advient que la beauté qui convient aux âmes existe dans un corps dont la fleur est sans éclat, *l'être fécond selon l'âme* se satisfait cependant d'aimer une telle âme... ». Un homme « d'honneur » (un *calos-cagathos*), qui tel Socrate, n'est point beau, fait figure de déconcertante singularité.

Comment donc un si parfait exemplaire d'humanité ne trouverait-il pas en cela même son bonheur ? Le Grec en est d'autant plus fermement convaincu que, dans sa langue, il se sert indifféremment de la même expression : *eu pratteïn*, pour dire « bien agir » et pour dire « être heureux », dans ses chances de succès comme dans l'action même. L'expérience cependant ne manquait pas de l'avertir à quel point une telle équivalence est peu fondée, combien l'union de ces deux choses est rare et précaire, le bonheur étant même souvent l'insolente rémunération d'une conduite indigne de l'humanité. Comme enfin il arrive aux hommes, qu'ils aient ou non mérité leur bonheur, d'en être soudainement privés, on allègue alors, pour expliquer un tel revers de la fortune, ou bien la jalousie des Dieux, ou bien la *Némésis* : bref, quelque intervention surnaturelle, propre à rétablir, soit une proportion des bonheurs qui menace d'être renversée, soit une harmonie entre le « bien agir » et le « bien réussir ». A leur tour, les philosophes imaginent de magnifiques arguments destinés à prouver, les uns que *ailleurs* il y aura pour l'homme de bien de divines récompenses ; les autres, que sa belle conduite lui assure, par elle seule, un bonheur surnaturel, sans commune mesure avec ce qu'on nomme ordinairement ainsi et qui le rend insensible à ce que communément on appelle malheur ; que, tout au contraire, le méchant est, malgré les apparences, le plus malheureux. Ainsi le problème des rapports du bonheur avec l' « excellence » ou « vertu » est pour les Anciens, plus encore que pour les Modernes, une redoutable énigme.

Présocratiques. Les Sophistes. — A la vérité, ce qui pendant longtemps s'impose uniquement à la réflexion, c'est plutôt l'angoisse vague du conflit. Y a-t-il même cela chez Hésiode, quand on le voit dans *Les travaux et les jours* réserver aux martiales vertus des héros demi-dieux de la Guerre de Troie et à « leur plus grande justice », le paradisiaque séjour des « Iles des Bienheureux » ? Mais, deux ou trois siècles plus tard, Pindare, quoiqu'il ne cesse pas d'y loger les mêmes héros, insiste davantage, traduisant probablement des influences orphiques, sur une autre sorte de vaillance : celle des hommes qui, au cours d'une triple épreuve, se sont tenus à l'écart de la souillure des actions injustes. A peu près au même temps, Théognis d'autre part s'applique à justifier le pessimisme moral par le spectacle de l'injustice triomphant, grâce à la complicité des Dieux, de la misère réservée au contraire par eux à ceux qui aiment la justice.

Notre documentation est trop pauvre et la liaison des fragments trop incertaine pour qu'on puisse suivre les efforts des premiers philosophes en vue de résoudre l'antinomie. Que dans leur catéchisme *(acousmata)* les Pythagoriciens, conjointement aux interdictions et aux définitions relatives à « ce qu'il y a de meilleur », aient en outre défini la vertu comme une « harmonie », la justice par « éprouver le pareil » et qu'ils l'aient symbolisée par le nombre carré, tout cela n'est pas très instructif ; moins assurément que la prescription, déjà rappelée, de l'examen de conscience quotidien. Inutile de relever chez d'autres de vagues indications, dont il est impossible de préciser la portée. Chez Démocrite même, contemporain, on l'oublie trop sou-

vent, du mouvement de la Sophistique, on ne rencontre guère de vues théoriques attestant un effort de systématisation, mais seulement des maximes bien frappées, des observations d'un ton parfois désabusé. Quelques points méritent cependant d'être notés : d'une part, ce qui pour nous est bien ou mal se définit par le plaisir ou le déplaisir que nous y trouvons, le plaisir dont il s'agit devant recevoir d'une prudence complexe la mesure et la rectitude nécessaires ; d'autre part, à mainte reprise, pointe la notion d'obligation morale, l'idée que l'on est plus malheureux de commettre l'injustice que de la subir ; que vivre mal, ce n'est pas une existence, mais plutôt une longue agonie. La délicatesse grave de cet hédonisme et sa spiritualité s'expriment assez bien dans les formules où Démocrite déclare que bonheur et malheur *(eu-démonie* et *caco-démonie)* sont choses de l'âme, parce que celle-ci est l'habitat de notre *démon ;* ou bien que le plus parfait état moral est celui d'une sagesse « imperturbable », sereine, joyeuse.

Un grand progrès devait s'accomplir dans l'analyse des idées morales du fait que, au point de vue proprement didactique, qui était probablement celui d'un encyclopédiste comme Démocrite, s'est substitué un point de vue critique. Or c'est justement celui des Sophistes. Sans doute, ils sont eux-mêmes des professeurs, mais ce qu'ils enseignent, c'est avant tout la discussion et la critique. Le malheur, c'est qu'ils ont vu là une fin se suffisant à elle-même, en dehors de la recherche sincère du vrai. Il était impossible cependant que la réflexion morale ne tirât aucun profit de ce brassage d'idées qui s'affron-

tent ni de l'effort que fait l'individu pour se libérer des traditions et pour prendre conscience de sa propre pensée. Effort souvent tout formel et vide, mais qui pouvait avoir aussi pour effet de dégager une thèse dont jusqu'alors le jeu des passions aurait obscurci les traits. L'intelligence assouplie se rendait capable d'autres efforts, positifs ceux-là, et où ne seraient plus uniquement intéressés l'art oratoire ou l'érudition.

Ce sont vraisemblablement, on l'a vu, les Sophistes qui, les premiers, ont posé tous les problèmes qui ont par la suite alimenté la philosophie morale, de Socrate peut-être, de Platon sûrement : comment s'acquiert la vertu ? « excellence » de nature, ou fruit, soit de l'exercice, soit de l'enseignement ? Est-elle une « excellence » simple, pouvant revêtir divers aspects ? ou bien y en a-t-il une essentielle pluralité ? Cette seconde question avait un attrait particulier pour des maîtres qui s'exerçaient aux distinctions de mots et au discernement des acceptions d'un même mot. Ils étaient conduits de la sorte à tout un travail d'analyse et de comparaison. Le fameux apologue de Prodicus, rapporté par Xénophon : Hercule *au carrefour* entre le Vice et la Vertu, en serait un exemple, — si toutefois on le tient pour authentique. Que ces analyses ne fussent parfois d'une autre vigueur, on le penserait à lire, dans le *Gorgias* de Platon, le plaidoyer de Calliclès en faveur du droit de la force au service des passions de l'individu. Rien n'y manque des éléments de la thèse : ni le réquisitoire contre les hypocrisies ou les puérilités de la philosophie, ni l'apologie ouverte des instincts qui opposent dans la Nature les êtres les uns aux

autres, ni la protestation contre la tyrannie artificieuse que les faibles, qui sont la masse, exercent par le moyen des lois sur l'élite des forts. Or l'art de persuader servirait justement, comme dit Protagoras, à faire que la puissance de la loi devienne un préjugé, que l'opinion des forts sur leur force soit ainsi retournée, qu'il s'ensuive enfin une morale antinaturelle.

Pour une autre raison encore, les Sophistes me paraissent avoir puissamment contribué à la création d'une éthique spéculative. S'il n'est pas incontestable qu'ils aient été eux-mêmes « logographes » (c'est-à-dire fabricants des plaidoyers que devaient prononcer les parties), du moins ont-ils contribué à en créer la technique. Or, parmi les affaires portées devant les tribunaux, forcément certaines posaient des problèmes non spécifiquement juridiques, donnaient lieu à apprécier des intentions, à discuter la valeur intrinsèque des actes, à confronter ceux-ci aux principes généralement reçus, ce qui obligeait à soumettre les principes à l'examen. A cet égard l'influence des Sophistes pourrait se comparer à celle de la tragédie, surtout avec Euripide, ou de la comédie moyenne, qui analysent également des situations morales. Enfin, vraies ou fausses, deux anecdotes relatives à Protagoras semblent instructives. L'une concerne un procès d'honoraires : le client, prétextant qu'il n'a pas gagné, se refuse à payer celui qui, à son intention, a préparé l'affaire ; mais, peu importe le résultat : c'est l'effort et le travail qu'il faut considérer. L'autre est plus intéressante, attestant un examen critique du problème de la responsabilité : au cours d'une manifestation « sportive », une flé-

chette lancée par un des concurrents a tué un spectateur : à qui la mort est-elle imputable ? à l'instrument qui l'a portée, comme le voulait l'ancienne coutume ? à l'auteur involontaire ? aux magistrats chargés de l'organisation ? La consultation demandée à Protagoras ne conduisait pas seulement à préciser la distinction légale du dommage volontaire ou involontaire, mais encore à distinguer la responsabilité civile et la responsabilité morale.

SOCRATE. — Autant il a pu paraître légitime de chercher à définir, d'une façon très générale, ce qu'a pu être la position propre de Socrate quant à l'objet de la morale, autant il serait chimérique, je crois, de faire une semblable tentative en ce qui concerne les questions plus précises qui se posent maintenant. Il est impossible en effet, sur tous les problèmes relatifs au bonheur, à la vertu, à leurs rapports, de discerner, dans les témoignages, de Xénophon autant que de Platon, ce qui en réalité appartient originairement à Socrate. Or, en laissant de côté, comme suspect de provenir des témoins eux-mêmes, tout ce qui est illustration ou développement des principes, on s'aperçoit que, parmi ceux-ci, un seul est à peu près incontestable, celui que garantit l'accord d'Aristote avec Platon et Xénophon : les « excellences », les vertus, consistent toutes dans la pensée ; elles sont toutes des connaissances, des « raisons ». D'où il résulte qu'une telle connaissance fonde nécessairement l'action droite ; c'est ne rien dire que d'alléguer qu'on agit mal parce qu'on a cédé à l'attrait de la volupté ; la vérité est que, faute de réflexion, on ne savait pas en quoi consiste l'excellence de

l'action dont il s'agit : « Nul n'est méchant de son plein gré », c'est-à-dire *mal voulant* à l'égard de ce qu'il *saurait* être *son bien*. Ce principe est d'ailleurs susceptible d'interprétations diverses. A plus forte raison en est-il ainsi de l' « eudémonisme » de Socrate : pour lui, ce n'est pas douteux, le bien, lié à la vertu, est le bonheur ; mais en quoi consiste le bonheur ? Venons-en donc à des doctrines dont la connaissance soit mieux assurée.

Platon. — La connexion traditionnelle du bonheur, comme résultat, avec la perfection des moyens, ou « vertu », Platon, observons-le tout d'abord, n'a aucune velléité, au moins apparente, de la contester : « L'erreur supprimée, la rectitude prise pour guide, alors, dit-il dans *Charmide*, nécessairement les hommes ainsi disposés agissent de façon belle et bien réussie, et ils ne peuvent, leur action étant bien réussie, manquer d'être heureux. » Mais, si rien n'est une meilleure chance de succès que de connaître comment s'y prendre pour agir, il importe toutefois de faire de cette connaissance un bon usage ; et tout d'abord d'avoir prouvé que ce savoir qui, s'exerçant raisonnablement, contient en soi le bonheur, est objet d'enseignement et ne provient pas du hasard *(Euthydème)*. En d'autres termes, le complexe bonheur-vertu est légitime, à condition que la vertu ne soit pas pure contingence. Le problème est donc de trouver la méthode pour arriver au bonheur par la vertu. C'est ce que cherchent tous les Socratiques : pour eux, au fond sinon toujours ouvertement, la philosophie est une *protreptique*, encouragement à une conversion qui donnera le bonheur au converti.

Mais, tandis que pour les Cyniques la *protreptique* est un sermon tendant à provoquer une vocation totale, pour Platon elle est dialectique et procède par étapes.

Il est impossible ici de suivre Platon dans le détail des analyses par lesquelles ses premiers dialogues s'attachent à définir diverses « excellences ». Il y aurait pourtant un intérêt particulier à considérer celle dont il est le plus difficile à un moderne de se représenter le contenu : cette énigmatique *sôphrosynê*, sagesse pratique ; tempérance, au sens étymologique, ou modération, dans la conduite comme dans la tenue ; souci constant de conserver sa dignité d'homme. Les caractères essentiels de la conception platonicienne sur l'ensemble de la question présente se dégageront peut-être suffisamment de l'examen des trois problèmes que Platon avait hérités de la Sophistique et que, contre elle, Socrate avait sans doute déjà débattus : en quoi consiste la « vertu » ? comment s'acquiert-elle ? est-elle une ou multiple ?

Il n'y a rien, je crois, dans tout Platon qui reflète mieux l'idée qu'il se fait de la nature de la « vertu », qu'un morceau du *Phédon* dans lequel il distingue de l'illusoire vertu de la morale traditionnelle une vertu qui ne l'est pas de nom seulement, mais en réalité. La première consiste, tantôt à se priver d'une chose pour en obtenir une semblable et qui ne vaut pas plus, des plaisirs par exemple pour obtenir le plaisir de la bonne santé ; tantôt à faire une chose pour en éviter une autre toute pareille, ainsi risquer la mort pour éviter d'être tué par l'ennemi ou réduit par lui en esclavage. Marché de dupe, où en effet on ne gagne rien, puisque l'objet de l'échange est

toujours le même et de valeur pareillement incertaine ; tour à tour, ou même simultanément, estimé ou mésestimé. La vertu vraie consiste au contraire à échanger plaisirs et peines, valeurs individuelles, équivoques, instables, contre une chose dont la valeur est universelle, certaine, permanente : la pensée *(phrônêsis)*, en tant qu'elle est liée à l'immuable réalité des Idées éternelles. Si la vertu populaire a parfois son prix, vertu « sociale et civique », c'est relativement à des conditions politiques sujettes à changer, ou sous la dépendance d'habitudes accidentelles et qui, faute d'exercice, peuvent se perdre. La vertu philosophique au contraire est libératrice, parce que l'intelligence en est le fondement et qu'en elle l'âme retrouve sa nature essentielle. Une conception analogue reparaît, comme on l'a vu, dans le *Théétète*, avec le thème des deux modèles : l'un divin, l'autre privé de Dieu : la vertu est de nous affranchir de l'imitation de ce dernier, à laquelle, par l'éducation, la société nous a pliés, et pour nous faire dans notre vie autant que possible semblables à l'autre : « assimilation qui consiste en justice et sainteté, réalisées avec accompagnement de la pensée » ; perfection morale que Platon peut même sembler assez près de personnaliser : « Dieu, dit-il, en aucun sens ni d'aucune manière, n'est injuste, mais au contraire le plus juste qu'il soit possible d'être, et il n'y a rien qui lui ressemble plus que celui de nous qui, de son côté, se sera rendu tout ce qu'il y a de plus juste. » Quand on *sait* cela, on possède sagesse et vertu authentiques, on vaut quelque chose comme homme ; quand on l'*ignore*, on ne compte pas, on est vide d'humanité. Voilà donc définis, semble-t-il,

la pensée et le savoir qui constituent la vertu vraie : c'est la détermination par l'intelligence des attributs moraux de la personne.

Le point de vue de la *République* est différent, comme l'objet que Platon se propose alors. Il s'agit en effet d'organiser et d'administrer. Le bonheur qu'on aura en vue ne doit pas être isolément celui d'une élite, capable de « se tourner vers le lieu où réside la suprême béatitude de l'existence », mais celui de l'ensemble des hommes qui composent le groupe social : « La loi... travaille à le réaliser en opérant entre les citoyens une harmonie, dont les moyens sont, aussi bien, la persuasion et la contrainte, et dont l'objet est qu'ils se fassent mutuellement part du genre de service dont les uns et les autres sont individuellement capables de servir la communauté. » Ceci suppose, et que le philosophe, au lieu de se complaire dans « l'évasion » que lui conseille le *Théétète*, accepte de rentrer dans « la Caverne », et que les services soient effectivement distribués dans le groupe. En dehors par conséquent de la vertu des philosophes et de leur bonheur, il y a d'autres vertus et d'autres bonheurs, que le philosophe assignera aux non-philosophes, selon les services qu'attend d'eux la communauté qu'il s'est chargé d'ordonner en vue d'y faire régner la justice. Le mot « vertu » ne perd rien du sens qui a été déterminé plus haut : certaines vertus sont de commandement, certaines, d'obéissance. C'est l'application du principe dont on fait généralement honneur à Socrate, de l' « appropriation de l'activité » d'une chose, d'un organe, d'un être, à sa fonction et à sa fin. Ce principe est à la base de cette organisation politique de la

morale qu'est la *République :* le philosophe est le « Démiurge » de la Cité future : il est donc naturel que par lui soient déterminées la nature, la « vertu », la fonction de chacun de ces organes que sont pour la Cité les classes sociales ou, dans chacune, les individus. Au surplus, tout comme le Démiurge du *Timée* copie le Monde qu'il fabrique sur les rapports qu'offre à son regard le Monde idéel, le Philosophe-Magistrat a les yeux tournés dans la direction du Bien, quand il fixe à chacun sa vertu selon la hiérarchie de sa fonction. Qu'on ne s'y trompe pas pourtant : la moralité individuelle est, tout entière, incluse dans cette organisation ; si celle-ci est bonne, elle se reproduira en miniature dans l'âme de l'individu. Elle ne règlera donc pas uniquement « l'activité du dehors », mais bien « celle du dedans » (*Rép.*, IV, 443 cd), en telle sorte que jamais aucune fonction de celle-ci ne s'applique à une œuvre qui n'est pas la sienne.

Ainsi, dès qu'on envisage, dans la société ou dans l'individu, une composition de fonctions, la primordiale « excellence » est de mettre de l'ordre entre leurs « excellences » et d'assigner à chacune son rang. On reviendra là-dessus à propos de la distinction des diverses vertus. Notons du moins ceci : puisqu'il s'agit de faire « un avec plusieurs », il faudra ici, comme en musique ou en médecine, une science de l'accord *(harmonia)*, tandis que le désaccord, manifesté par les jugements hasardeux de la conscience individuelle, atteste une ignorance. « Produire de la santé, dit Platon, c'est se conformer à la nature, en instituant entre les éléments du corps, dominateurs et subordonnés, un ordre réciproque ; produire

la maladie, c'est contrarier cet ordre des dominateurs et des subordonnés les uns par rapport aux autres. » D'où cette conclusion, dans laquelle habituellement on résume toute la morale de Platon : « La vertu serait donc... en quelque sorte la santé, la beauté d'une âme bien portante, tandis que le vice est la maladie et la laideur d'une âme mal portante. »

La deuxième question, celle de l'acquisition de la vertu, avec le bonheur pour résultat, a besoin d'être bien déterminée. Il ne s'agit pas de savoir si la valeur morale de l'action dépend de notre libre arbitre, ou de la qualité essentielle de notre intellect : on se le demandera plus tard (chap. III). La présente question est celle-ci : la vertu est-elle un accident heureux, un don naturel, un privilège de certains individus ? ou bien y a-t-il des moyens de l'acquérir ? Pour Platon, ce qui n'était pas le cas pour les Sophistes, le problème est double, selon qu'on envisage la vertu philosophique ou celle qui ne l'est pas.

Cette dernière « vertu », là où elle se constate (noblesse et dignité d'une vie tempérante, génie politique, talents militaires ou artistiques), ne peut être qu'une « dispensation divine » *(theïa moïra)*. Le bonheur qui en résulte a donc tous les caractères que la pensée commune attribue à l'*eudémonie* : c'est quelque chose de précaire, une *grâce*, que le donateur peut à son gré révoquer. Le problème est envisagé dans le *Ménon*. Puisqu'il n'existe, ni professeurs de vertu, ni gens capables de discerner et de cultiver une aptitude innée à la vertu, l'unique ressource ne sera-t-elle pas d'*imiter* les exemples laissés par les « hommes distingués », les *caloï cagathoï*,

dont s'honore la Cité ? Mais le fait qu'ils ont été incapables de transmettre à d'autres, et notamment à leurs enfants, l' « excellence » qui les distinguait, prouve suffisamment que chez eux elle n'avait d'autre fondement qu'une *opinion*, dont la vérité est due à une heureuse fortune, comme quand, sans savoir le chemin, on arrive néanmoins où on voulait aller. Certes, ces « opinions *correctes* » sont salutaires. Mais comment, tant qu'on ne les aura pas rattachées rationnellement à un *savoir*, serait-on sûr de les trouver ou de les retrouver au moment du besoin ? A ces esclaves *fuyards* il faut mettre les fers.

A côté de ces bienfaisantes, mais chanceuses « inspirations », Platon ne manque pas d'examiner le rôle ordinairement attribué à l'éducation dans l'acquisition de la moralité. Or ce rôle peut être, selon lui, conçu de deux façons opposées. Ou bien l'éducation sera, peut-on dire, critique, consistant à « purifier » l'esprit de ses préjugés, afin qu'il se tourne du côté de ce qu'il lui est naturel de regarder et de bien voir : « conversion véritable », comme eût dit Pascal, en ce sens que l'âme tout entière s'y est employée. L'autre sorte d'éducation agit du dehors ; elle travaille à conformer les âmes, par l'exercice et la discipline, au modèle qu'offrent les maximes et les pratiques en faveur dans le groupe social. La valeur relative qu'aux vertus ainsi produites a paru accorder le *Phédon* ne saurait faire illusion sur leur réalité. Comment en effet pourrait-on, tant que l'État n'est pas un État de droit, fondé sur la justice, appuyer sur le conformisme social « une réalité de vertu » ? Celui-ci ne représente en effet que le résultat codifié d'un long passé, où la raison n'a point eu de part,

de croyances et d'événements politiques. L'éducateur s'avise-t-il de le combattre ? On le traite de révolutionnaire, on le retranche du corps social : sa tentative meurt avec lui (Socrate). En accepte-t-il au contraire l'autorité avec toutes sortes de flatteries déférentes ? Il s'attache alors (les Sophistes) à justifier cette autorité par des raisons frelatées et en se référant à ce qui, s'étant toujours fait, s'est cristallisé en une maxime de conduite. La corruption morale semble donc (et Platon n'hésite pas à le reconnaître au cours de l'admirable morceau de la *République* [VI, 492 a sqq.] que je viens de résumer) être fatale et sans remède. On en peut entrevoir un cependant : peut-être une faveur divine préservera-t-elle un homme exceptionnel, qui, accomplissant la réforme sociale nécessaire, mettant le gouvernement et l'éducation aux mains des philosophes, réalisera du coup intégralement la conversion morale.

Il la réalisera administrativement. Mais par quels moyens aura-t-il *en lui-même* fécondé le secours divin ? par quels moyens, dans la cité régénérée, conduira-t-il au but un de ces « naturels philosophes », dont Platon s'est appliqué à tracer minutieusement le portrait ? Un de ces moyens est l'amour. Il y a dans le *Banquet* quelques pages significatives, où Platon développe avec une force et un éclat incomparables sa conception de l'amour éducateur : entre le maître, pénétré de la grandeur de sa mission, et la jeunesse dont il s'est fait le guide, une sorte de commerce spirituel s'établit ; le dévouement qu'il donne à son œuvre, on le lui rend en active fidélité dans la collaboration. Ce sont des conditions de la fécondité, de la procréation, de l'enfantement selon

l'âme ; quant à ce dont il appartient à l'âme d'être féconde pour l'engendrer et le produire, « c'est la pensée *(phronêsis)* », aussi bien que, sous sa dépendance immédiate, toute autre excellence, et notamment la sagesse pratique et la justice. Ce que produit cet amour spirituel, « ce sont des considérations sur la vertu, sur ce à quoi doit penser l'homme de bien et de quoi il doit s'occuper » ; c'est un effort pour en découvrir de nouvelles « qui rendront la jeunesse meilleure ». Dans l'ascension de l'amour vers le beau absolu, l'universalisation de la beauté relativement aux occupations et aux lois qui les règlent, vient à la suite de celle qui concerne la beauté plastique ; mais, ce qui est important, elle est subordonnée au concept du « beau savoir ».

L'autre moyen est de nature plus strictement intellectuelle : c'est la dialectique. Le philosophe ou le dialecticien, c'est tout un pour Platon ; être philosophe en ce sens est donc la meilleure voie pour parvenir à une « excellence » qui est elle-même philosophique. Si toutefois des prédispositions naturelles n'étaient pas nécessaires, quel intérêt aurait la sélection opérée par les magistrats philosophes parmi les enfants de la Cité idéale ? A ces élus sera donnée l'éducation qui les mettra en état de prouver, au cours d'épreuves graduées, qu'ils sont dignes de s'élever jusqu'au « philosophisme » achevé, donc jusqu'à une assiette morale que rien désormais ne peut plus ébranler. L'importance attribuée, dans la préparation dialectique de la moralité, à une culture spécifiquement mathématique de l'exactitude d'esprit, mérite une particulière attention. Aussi serait-on tenté, si l'on oubliait d'autre part le rôle réservé à

l'amour, de juger purement intellectualiste la morale platonicienne. La vérité est qu'elle est plutôt une de ces synthèses d'opposés où se complaît le génie de Platon. Mieux que la dialectique réfutative des premiers dialogues, la dialectique constructive du *Philèbe* en illustrerait le caractère essentiel, on le verra tout à l'heure.

Le problème que nous abordons maintenant est de beaucoup le plus difficile. Il a occupé Platon jusqu'à la fin de sa vie : c'est en effet dans les *Lois* qu'il a donné de la question de l'unité de la vertu la solution la plus élaborée, sans la prétendre pourtant entière ni définitive.

L'examen auquel il l'avait tout d'abord soumise dans *Protagoras* et *Ménon* est à la vérité trop exclusivement et même trop laborieusement critique pour qu'il soit possible de s'y arrêter. En gros, l'opposition de sa thèse négative à celle de ses adversaires réside en ceci. Les mêmes choses, disent-ils, ne sont bonnes, ni pour toutes les espèces, ni dans chacune pour tous les individus ; l'homme et la femme ont leurs vertus propres et distinctes ; de même l'enfant, l'adulte et le vieillard. Mais on n'apprend rien ainsi sur ce qu'il y a de commun entre ces diverses utilités ou ces diverses excellences, sur ce qui fait qu'elles reçoivent une même dénomination. En somme, la protestation de Platon vise l'empirisme relativiste, qui recueille des faits avec leurs conséquences et se contente d'en dresser des catalogues. On ne nous instruit ainsi, ni sur l'essence de la vertu, ni sur l'essence de chaque vertu spécifiée, ni sur le rapport de ces essences entre elles. A vrai dire, le problème n'est même pas posé.

La première tentative de Platon pour en donner une solution positive est, semble-t-il, celle du IVe livre de la *République*. Elle suppose l'État constitué, gouverné par les hommes de pensée à qui leur savoir a permis d'y faire régner la justice et de l'y conserver. Manifestement, la Sagesse est donc la vertu primordiale de cet État, et en vue d'une autre vertu, qui est la Justice. Quelle est la nature de cette dernière et quel en est le rapport à la vertu fondamentale ? N'y a-t-il pas d'autres « excellences » de l'État juste et quel en sera le rapport, et à la Justice, et à la Sagesse ? Peu importe que le problème soit posé sur le terrain politique : une âme bien constituée ne doit-elle pas être une image d'un État bien constitué, et, comme lui, un *cosmos* ? De part et d'autre le problème est le même : faire une unité avec de la diversité. Ce qui s'oppose à la Sagesse, dont c'est là l'œuvre propre, ce sera donc une Non-Sagesse, qui a pour elle l'infinité des forces de la passion. Aussi la Sagesse ne gardera-t-elle sa maîtrise, légitime et indispensable, que si une force, qui n'est pas en elle, est mise, hors d'elle, à sa disposition. Voilà donc une nouvelle vertu dont la nécessité se déduit de l'existence des deux premières. C'est le Courage. Mais, pour qu'il soit une « excellence » humaine et non bestiale, d'homme libre et non pas servile, il faut que cette « excellence » soit au service de la pensée et réglée par elle : les « opinions » qu'elle se fait sur son objet doivent ne lui être dictées, ni par l'instinct, ni par la contrainte, mais par la pensée du philosophe. Une hiérarchie nous apparaît donc. Grâce à elle sera réalisé un « accord » *(harmonia)* ; bien plus, un « concert »

(symphohia), et même une « unanimité » *(homonoïa)*. A la réalisation de cet équilibre paisible, de cet ordre calme et digne, répond une troisième vertu qui est essentiellement mesure, puisque, une fois trouvés les intermédiaires, elle unit selon les proportions qu'il faut et dans l'ordre qu'il faut des éléments différents ou même opposés. L'essence de la *sôphrosynê* s'éclaire : elle apparaît bien ici comme tempérance, modération intelligente et active, sens aigu de l'équilibre. Quant à la Justice, on n'a plus à la chercher : son rôle est de mettre chacun à sa place, au poste de commandement ce qui est propre à occuper ce poste : l'intelligence de la Cité ou celle de l'âme ; dans la condition d'obéissance ce qui, étant à l'opposé de l'intelligence, n'est pas fait pour commander ; dans une position moyenne enfin ce dont la fonction est pareillement moyenne, étant à la fois d'obéir et de commander. La conclusion est qu'il y a une morale des chefs philosophes ; une morale encore des gens d'armes, à un niveau inférieur et dans la mesure où leur force a été préparée à comprendre les décisions de l'intelligence. Mais pour la classe la plus étendue, pour les producteurs, il n'y a plus du tout de morale : ils n'ont rien à comprendre, ils ne doivent pas réfléchir ; ils n'ont qu'à écouter et à obéir.

Platon s'est-il rendu compte de l'insuffisance de cette solution ? Peut-être est-ce à un nouvel examen du problème qu'il a voulu procéder dans un des dialogues de sa vieillesse, le *Politique*, sans réussir d'ailleurs à rien de plus qu'à mieux marquer le sentiment qu'il a de la difficulté à surmonter. Pour y réussir, en effet, on ne peut compter, pense-t-il

alors, sur une législation massive et sans nuances. Il y faut au contraire une appréciation équitable des sujets et des circonstances, un sens exceptionnel de l'opportunité. A la raideur brutale de la mesure tout court, il faut substituer la délicate souplesse de la « juste mesure », à l'esprit de géométrie, dirait-on, un esprit de finesse. Cette idée, qui tient dans le dialogue en question une place considérable, domine aussi la façon dont y est repris le problème. Le but de cet homme providentiel qu'est « le Politique » et dont la décision va tenir lieu de toutes les lois, est de constituer ce que Platon lui-même nous invite à appeler « le tissu social », un « entrelacement des caractères ». Car il faut éviter que les froids ne prédominent par exemple sur les bouillants, ou inversement, ce qui risquerait de compromettre dangereusement l'avenir de l'État lui-même par le manque ou l'excès d'énergie. Le « politique » s'efforcera donc de combiner les caractères par des mariages convenablement réglés. Mais le souci de l' « eugénisme » ne se borne pas là : comme le tisserand qui carde la laine en élimine les brins qui nuiraient au tissu, le « Politique » de Platon, par la déportation ou la mort, retranche de la matière humaine, qu'il emploie à fabriquer son tissu, tout individu qui en compromettrait la qualité. Cette fois donc le point de vue social conduit Platon à sacrifier délibérément cette personne humaine en laquelle il avait, à d'autres moments, aperçu la possibilité du divin. Étrange faillite du plus bel idéalisme moral qu'ait connu l'Antiquité ! L'ancien conformisme était dominé par une tradition irrationnelle et inconséquente ; mais le nouveau, tel que déjà le souhaitait la *République*,

ne sera pas moins tyrannique ; dans les États corrompus la masse avait sur le bien et le mal ses préjugés *(nomima)*, la philosophie va lui en imposer d'autres, la pourvoir d'un *credo* moral auquel elle devra souscrire aveuglément.

L'ultime écrit de Platon dont, on a dit parfois que la dialectique en est absente, contient au contraire l'exemple le mieux défini d'une application de cette méthode au problème de l'unité de la vertu. Le XII^e^ et dernier livre des *Lois* pose en effet très clairement la question. D'une part, on reconnaît que la vertu est l'*unique* objet de toute législation civile ; d'autre part, on convient, et que les vertus sont quatre, et que toutes les quatre ont normalement un *unique* principe « directeur » qui est l'intelligence *(phronêsis* ou *noos)*, vertu à laquelle par conséquent doivent se référer les trois autres. Mais comment cela se fera-t-il ? Or il est relativement facile de voir en quoi deux d'entre elles se distinguent : ainsi, dans la frayeur panique, l'intelligence est visiblement absente de l'âme ; mais, corrélativement, comme chez des êtres capables de telles frayeurs, ainsi chez les bêtes et les enfants, se rencontre néanmoins le courage, il est possible aussi de voir en celui-ci une qualité purement physique et sans intelligence. La difficulté réelle est bien plutôt de dire, et comment elles sont une, et pourquoi cette unité s'est morcelée en quatre. Une première tâche s'impose, qui est de déterminer la « notion » de chacune de ces quatre vertus : tâche réservée à de hauts magistrats, les « Gardiens des lois », qu'une éducation spéciale aura préparés à s'en bien acquitter. Or l'essentiel de cette éducation est d'avoir appris à ne pas accepter le multiple

tel quel, mais, à partir de ce multiple, à tendre son regard « vers une forme [ou Idée] unique » ; puis, quand on l'a aperçue, à disposer toutes choses hiérarchiquement, en rapportant « d'une vue d'ensemble » tout le détail à cette unité. Autrement dit, de celle-ci à la multiplicité, chacun des moyens termes sera mis à sa place ; sans quoi la moralité serait isolée de son principe et, par conséquent arbitraire et instable. Mais, étant donnée la condition, il est clair que seule, encore une fois, la moralité des philosophes peut être ainsi fondée. Tout ce qu'on demande en effet au reste des hommes, c'est de « se conformer seulement à la *parole* des lois ». Le philosophe lui-même, cependant, a-t-il lieu d'être satisfait ? La question principale reste posée, et on envisage à son sujet trois hypothèses : le principe possède-t-il une unité réelle ? ou bien est-il un tout, en tant que simple collection de parties ? ou bien est-il l'un et l'autre, c'est-à-dire sans doute une réelle diversité, mais dont la solidarité est infrangible ? « Si ce point nous échappe, ajoute Platon, penserons-nous être jamais en bonne posture quant aux questions relatives à la vertu ? » Ni dans les *Lois* restées inachevées, ni dans le *Supplément aux Lois (Épinomis)*, que ce dernier écrit soit ou non de Platon, la question n'a reçu de réponse. Quoi qu'il en soit, voici la « mise en ordre » proposée : au premier rang la Prudence *(phronêsis)* ; au second, « un sage état, avec *accompagnement de* réflexion » (la *sôphrosynê*), autrement dit une modération qui n'est pas pure apathie ; au troisième rang vient la Justice, qui résulte, *avec le concours du* Courage, d'une « combinaison » des deux premières vertus ; au quatrième,

enfin, le Courage, auxiliaire, on le voit, à l'égard d'une vertu qui est elle-même un composé de deux vertus, dont une seule est simple. Ainsi, nous serions en présence d'une synthèse progressive, dont les termes ne se laissent isoler que par abstraction. Les préférences de Platon seraient donc favorables à la troisième hypothèse.

Il nous reste maintenant, pour finir, à envisager les résultats que Platon a obtenus de sa dialectique, en vue de la constitution systématique d'une conduite capable de donner le bonheur à l'agent moral. C'est dans le *Philèbe*, je l'ai déjà dit, qu'il faut les chercher.

Le problème est d'examiner une théorie (vraisemblablement défendue par Eudoxe de Cnide), suivant laquelle, le bonheur se manifestant par le plaisir, la moralité doit consister en une organisation discriminative de nos plaisirs, telle que ceux-ci soient toujours des signes authentiques de notre bonheur Platon, tout en repoussant cette théorie, estime, on se le rappelle, que pas davantage la moralité ne sera constituée par la pensée pure, vide de plaisir. Le bien sera dans une vie où se mêleront le plaisir et la pensée, mais en telle sorte que le plaisir, qui veut toujours aller à l'infini, reçoive au contraire de la pensée sa juste limitation. La constitution de cette vie mixte, vertueuse pour être heureuse, est la tâche pratique qui s'offre au philosophe. Qu'il ne puisse l'accomplir que par la dialectique, l'insistance mise par Platon à définir celle-ci, immédiatement après avoir posé le problème moral, en est une preuve suffisante. Une limite qui n'aurait rien à limiter est inintelligible ; un infini que rien ne limiterait l'est tout autant ; il y a donc là des termes

solidaires. Impossible toutefois de sauter d'un bond de l'un à l'autre sans s'être assuré, par la détermination des termes de passage, quelle limitation a été exactement apportée à l'infini ; ou, en d'autres termes, de l'infini que reste-t-il en dehors de la limite ?

C'est dans cet esprit que Platon soumet les plaisirs à un examen de leur valeur. Une première limitation est évidemment imposée au plaisir du fait qu'il est dans un sujet, qui est lui-même un système de déterminations réciproques : ducorps par rapport à l'âme, de la douleur par rapport au plaisir, des gains physiologiques par rapport aux pertes qu'ils compensent. Même si l'on se bornait à envisager les plaisirs propres de l'âme, on aboutirait à la même conclusion : ne trouve-t-on pas du plaisir à espérer l'impossible ou ce qui n'arrivera pas ? à imaginer en rêve ou dans le délire des plaisirs inexistants ? à se leurrer soi-même sur son plaisir ? Or si ces plaisirs sont sans valeur, ce n'est pas seulement en tant qu'un faux jugement les accompagne : c'est en tant que *faux plaisirs*, et à part de ce jugement. Une autre cause, pour le plaisir, de fausseté intrinsèque est le désir même de celui-ci dans le temps où le corps souffre : le plaisir, en effet, que nous souhaitons retrouver, nous risquons fort d'en mal mesurer l'intensité, du fait que, *remémoré*, il est mis en balance avec une douleur *présente*, et qu'inversement celle-ci, par contraste, a bien des chances de s'exagérer. Autre chance de fausseté : être, plaisir ou douleur, atténués au point d'être pris l'un pour l'autre. La possibilité d'un tel passage de l'un à l'autre fait dire à certains que le plaisir est seulement la cessation de la douleur. Mais il n'en est vraiemnt ainsi que lorsqu'ils se

mêlent, ainsi par exemple quand on trouve agréable de calmer en se grattant des démangeaisons douloureuses. Or, s'ils se mêlent, un effet de contraste est inévitable, éminemment propre à fausser le sentiment en lui-même.

Ce serait pourtant une erreur de croire que tous les plaisirs sont mélangés et condamnés ainsi à une fausseté intrinsèque. Platon va en effet montrer maintenant qu'il existe des plaisirs « purs » : par quoi il n'entend pas du tout une qualité morale ou esthétique de ces plaisirs, mais le fait simplement qu'aucun élément de douleur ne s'y mêle. Souffrait-on par exemple de ne pas voir telle couleur ou entendre tel son, qu'on a eu du plaisir ensuite à voir ou à entendre ? Certes les plaisirs de la découverte et de l'instruction supposent la curiosité, donc un besoin ; mais ce besoin n'est pas une douleur, étant l'effet d'un jugement, tout intellectuel, sur le niveau de notre savoir ou du savoir en général. Tous les plaisirs de cette sorte ont un caractère important : ils ont « en eux-mêmes leur mesure » : ce qui les prédispose à une limitation à laquelle résistent au contraire ceux qui sont mêlés de douleur et « non purifiés » ; du fait même de l'opposition, ces derniers acquièrent en effet une vivacité « sans mesure », manifestant ainsi que le plaisir est du côté de l'infini ; mais la qualité vaut mieux que la quantité ou que l'intensité ! Admettrait-on d'ailleurs la thèse d'après laquelle le plaisir est toujours un devenir, encore faut-il reconnaître que, à ce titre, il est un relatif, une tendance vers un bien, et qu'il *devient* justement par rapport à cette fin *existante*. Les plaisirs de l'esprit n'échappent pas à cette loi ; seulement l'infinité

de leur devenir n'a, comme on l'a vu, rien d'étranger ni d'hostile à la mesure.

De l'examen parallèle des connaissances, il n'y a évidemment rien à dire ici : toutes en effet méritent d'être facteurs de la vie heureuse, pourvu que chacune soit mise à son rang et subordonnée à celle dont elle dépend. Quant aux plaisirs, avides assurément de cohabiter avec les connaissances les plus capables de les mieux organiser, la pensée refusera le voisinage de ceux qui sont vifs et pourraient la troubler, à plus forte raison de ceux qui « font cortège à la déraison » *(aphrosynê*, opposé à *sôphrosynê)* ; elle accueillera au contraire ceux qui auront été reconnus « vrais » et « purs ». Elle y joindra « ceux qui accompagnent une bonne santé et la vie raisonnable ; naturellement aussi tous ceux qui, pareils aux suivants d'un Dieu, font en toute occasion cortège à toute excellence en général ». Quand Platon parle ensuite du mélange ainsi constitué comme d'un « arrangement incorporel, destiné à exercer une belle autorité sur un corps doué d'âme », ceci peut s'appliquer (cf. chap. I) aussi bien au monde qu'à l'homme. Bien réglée la conduite de ce dernier est une dialectique de l'action, imitant celle de la pensée, qui elle-même cherche à être une fidèle image de la dialectique de l'Être. Dans la composition d'une telle conduite, que le bonheur récompense, le plaisir admis par la pensée est au dernier rang. Au-dessous, la dialectique ne joue plus. Avec les plaisirs qui ne sont ni vrais ni purs, nous tombons en effet dans un « infini » qui se dérobe à la mesure, dans tout le désordre de l'individualisme, avec le dérèglement de ses prétentions au bonheur : « C'est

au contraire, il est vrai, le premier rang, écrit Platon, que lui donnerait la totalité des bœufs, des chevaux, de toutes les bêtes sauvages aussi, du fait qu'elles poursuivent le plaisir ! Avec une confiance en eux, pareille à celle des devins au vol des oiseaux, la plupart des hommes jugent que les plaisirs sont pour nous le plus puissant facteur d'une vie heureuse ; ils tiennent les inclinations des bêtes pour un témoignage plus autorisé que celui des raisons qu'il appartient à une Muse philosophe de proclamer dans chaque cas en manière d'oracles ! »

Une métaphysique morale, dans laquelle s'encadrent les enseignements du *Phédon*, du *Théétète*, de la *République*, voilà ce qu'apporte en somme le *Philèbe*. Pour l'individu la vertu et le bonheur, c'est, selon la loi, statut universel ou décision singulière du « Politique », de s'intégrer à la société d'abord, à l'Univers ensuite, images à des degrés divers du monde des purs Intelligibles. Vouloir orgueilleusement être soi-même pour vivre à sa guise, voilà le pire des maux. C'est sur ce terrain que va s'établir, comme un compromis, la morale d'Aristote. On voit en outre s'y dessiner une réfutation anticipée, sinon de toute la morale épicurienne, du moins de cet empirisme qui, chez les Stoïciens aussi, en appelle au témoignage des bêtes ; mais encore une préfiguration de l'éthique stoïcienne puisque la moralité est accord avec l'ordre universel en ce qu'il a de profond et de divin.

ARISTOTE. — Un caractère remarquable de la pensée d'Aristote, on l'a justement observé, est sa tendance à demander au contenu du langage la

révélation de toutes sortes de relations, aussi bien naturelles que morales. Aussi l'identité de sens que le grec, comme on l'a vu, établit entre « bien agir » et « bien réussir », « être heureux », est-elle pour lui plus incontestablement vraie que pour personne. Le bien qu'il envisage est donc toujours le bonheur et un bonheur proprement humain ; c'est en outre un bien « réalisable dans et par l'action ». Ce qui revient à dire que la « vertu » est l'excellence la meilleure en tout homme, en tant qu' « animal raisonnable », et la plus propre, quand elle s'exerce effectivement (ou, dans le vocabulaire d'Aristote, quand elle est « en acte » [*énergeïa*]), à faire le bonheur de chacun de nous. La morale d'Aristote est donc, sans aucune ambiguïté, un « eudémonisme ».

Le principe étant ainsi posé, Aristote reconnaît cependant qu'on ne s'entend pas sur la façon de le comprendre. On distingue en effet communément trois genres de vie heureuse : la vie sensuelle, la vie politique qui met son bonheur à posséder le pouvoir, la vie contemplative (*théorétique*, de *théôria*, contemplation, spéculation de l'esprit), qui se complaît dans l'exercice désintéressé de la pensée pure. Mais, quoique diverses, elles tendent toutes par leurs fins particulières à une forme d' « excellence » qui est le bonheur, universellement reconnu comme la seule fin dernière, un désirable parfait et qui se suffit à lui-même. Comment le définir sinon par un inventaire des données de l'expérience commune ? Or on observe que toute activité, quelle qu'elle soit, est qualifiée par son œuvre propre, que son bien est de la bien faire. C'est ce qu'avaient dit Socrate et Platon. Ayant en vue le bonheur de l'homme, Aristote va

donc se demander quelle est l'œuvre propre de celui-ci, non en tant qu'il produit un objet distinct de son action, mais précisément en tant qu'il agit : on saura ainsi reconnaître si elle est « réussie » ou heureuse. Quelle est l'activité *propre* de l'homme ? Ni celle de tout être vivant et qu'il partage avec les plantes et les animaux ; ni celle qui lui est commune avec ces derniers, désirs et sensations ; mais une activité qui n'appartient qu'à lui, en tant que l'âme par laquelle il vit est une âme « douée de raison » *(logos)*. Faute d'avoir la raison, les animaux, et même les jeunes enfants, sont donc dépourvus de cette dernière sorte d'activité : aussi n'y a-t-il chez eux ni moralité, ni bonheur. A quoi il faut ajouter : d'abord, que ce qui vaut c'est l'« exercice » même de cette raison et de cette activité, et non la pure possibilité ; ensuite, que cette activité, pour être réussie et par conséquent heureuse, doit être, non pas quelconque, mais de la meilleure qualité.

Après avoir ainsi défini le bien par le bonheur, Aristote va définir, trait caractéristique de sa position, le bonheur par le plaisir. Il se plaît à justifier le sens commun de faire, dans les conditions du bonheur, une large place à la richesse et aux biens du corps. Vanter le bonheur du Sage torturé et mis en croix est un paradoxe ridicule. Vaille que vaille, il accumule les objections contre les adversaires intransigeants du plaisir (notamment Speusippe). Il s'attache principalement à prouver que, loin d'être un *processus*, un mouvement qui peut avoir des reculs en direction d'une fin qui n'est pas lui ; tout au contraire le plaisir est très souvent, et par lui-même, « la réalisation finale et parfaite d'une de

nos aptitudes ou fonctions naturelles», une « réalisation non entravée », bref (ce que dira plus tard Épicure) un état *de repos*. Si donc le bonheur et, par là même, la vertu sont également définis une « réalisation non entravée », et même la meilleure possible de la meilleure de nos aptitudes ou fonctions naturelles, il est permis de conclure que, de tous les modes du bonheur, le plaisir est certainement le plus désirable. N'y a-t-il pas du reste, contrairement à ce que disait Platon à la fin du *Philèbe*, une indication favorable dans le fait qu'il est recherché par les bêtes comme par les hommes ? Les erreurs sur la qualité du plaisir ne prouvent en rien qu'il ne soit pas « l'élément divin » qui réside secrètement en toute chose. Si les plaisirs de la débauche n'étaient pas dommageables pour la santé, contre eux il n'y aurait rien à dire. Voici donc un autre point sur lequel encore Aristote annonce Épicure.

En somme, pour Aristote, le problème moral est essentiellement le problème du bon usage des plaisirs et des peines. Il loue Platon d'avoir vu là, au début du II^e^ livre des *Lois*, le but de l'éducation. Si l'on a appris à aimer la justice, il est impossible en effet de ne pas prendre plaisir à la réaliser ou à la voir réalisée. Aux yeux d'un honnête homme le plaisir est essentiellement lié aux actions conformes à la vertu : « Sa vie n'a nullement besoin du plaisir comme d'un accessoire, mais en elle-même elle possède le plaisir. » Bien plus, plaisir et bonheur ne font qu'un. Aussi, tout en critiquant ceux qui font du plaisir le souverain bien, est-il surtout préoccupé de réfuter la réfutation qu'en donnait le *Philèbe*. L'erreur fondamentale à ses yeux est, on l'a vu, de considérer

le plaisir comme une chose qui se fait et qui n'est achevée qu'en son terme, tel un mouvement qui se continue dans la durée. « Le plaisir, au contraire, en n'importe quel moment du temps, possède la perfection de sa forme » ; ce qu'encore répétera Épicure, quoique dans un autre esprit. Étant un de ces touts qui ont immédiatement la pleine totalité, il ne peut être considéré comme le simple résultat des conditions qui, dans le temps, ont pu le préparer. Ceci dit, il n'est pas douteux que le plus grand plaisir soit lié à l'exercice parfait de toute fonction, soit sensitive, soit intellective, quand elle est le mieux disposée par rapport au meilleur de ses objets. Mais il faut bien s'entendre : le plaisir n'est pas une manière d'être immanente à la fonction, et faute de laquelle celle-ci ne s'exercerait pas : on peut avoir mené une vie de souffrance, être cependant parvenu à la fleur de l'âge dans un exercice pénible des fonctions naturelles ; mais, si c'est au contraire en perfection qu'on y est parvenu, alors, dit Aristote, le plaisir s'y ajoute comme à cette fleur son épanouissement. « Le plaisir donne à l'exercice [de la fonction, à son *acte*] son plein achèvement,... mais un achèvement qui est un surcroît. »

Cette analyse psychologique, constamment orientée vers les généralisations philosophiques, est de grande conséquence pour la méthode de la morale. D'une part, après s'être longuement appliqué à établir qu'entre tel « acte », ou exercice de telle fonction, et tel plaisir il y a union indissoluble et indiscernable, Aristote en vient même à se demander « si entre l'acte [au sens technique] et le plaisir il n'y a pas identité ». D'autre part, envisageant la diversité des

plaisirs, il distingue entre ceux qui sont les plaisirs propres de telle espèce animale et ceux qui au contraire, au sein d'une même espèce, diffèrent d'un individu à un autre ou d'une occupation à une autre. Or, ce dernier cas ne concerne que l'espèce humaine. La morale humaine exige donc un critère de ces divers plaisirs. Si l'opinion commune est juste, que ce critère est ce qui aux yeux de l'homme de bien possède une réelle valeur, il faudra dire aussi que « chaque chose se mesure par l'excellence [vertu] et par l'homme de bien en tant qu'homme de bien, et que ce qui est plaisir est ce qui lui apparaît plaisir, agréable ce à quoi cet homme-là se plaît. »

Après cela on commence à douter si le plaisir ne serait pas le souverain bien. De fait, Aristote semble embarrassé à l'idée qu'il pourrait être le but de la vie. Comment enfin ce doute naissant ne se préciserait-il pas quand on envisage certains développements de la théorie ? Pourquoi ne goûtons-nous pas un plaisir continu et sans défaillance ? C'est que l'exercice de nos fonctions ne peut se prolonger sans fatigue, même les merveilleux plaisirs de la vie contemplative. Mais une telle vie, se réalisant en Dieu, aura nécessairement pour conséquence en lui la béatitude totale et le plaisir parfait. Est-il besoin d'ajouter que, si Dieu est capable d'une telle vie, c'est justement parce qu'il est la plus réelle des réalités, la fin dernière, l' « acte pur », la pensée absolue se mirant perpétuellement en elle-même ? Le plaisir lié au bonheur semble donc, aux yeux d'Aristote, n'être pas moins transcendant que le Bien de Platon. Sans doute le plaisir est-il surérogatoire à l'acte et est-ce seulement celui-ci qui, étant isolé de toute

puissance, est transcendant. La doctrine du plaisir n'en reste pas moins, avec son développement métaphysique, un des plus remarquables aspects de l'éthique aristotélicienne. Celle-ci en reçoit une coloration singulière : sur un fond voulu d'empirisme, qui souvent présage Épicure, on voit s'étendre une teinte de Platonisme, souvent plus accusée que ne l'aurait peut-être souhaité Aristote.

Son désir est en effet de ne pas être infidèle aux exigences de l'empirisme, pourvu qu'elles soient modérées. Aussi craint-il évidemment qu'un plaisir transcendant ne soit, pour un homme de chair et d'os, fait pour la vie sociale et vivant de cette vie, quelque chose d'aussi creux, d'aussi inutile que l'est, à ses yeux, le Bien de Platon. Or, c'est pour cet homme-là qu'il veut trouver dans le plaisir une récompense vraiment humaine de la vertu. Mais, pour que cet homme ait le sentiment d'être récompensé, il faut, en dépit de formules un peu forcées comme celle qui a été citée tout à l'heure, que le plaisir ne se confonde pas absolument avec l' « acte », l'activité humaine étant une activité sujette à faillir et certaine de se heurter à des obstacles. Aristote nous invite à nous immortaliser autant que nous le pourrons, mais c'est justement après nous avoir rappelé les limites de notre pouvoir. Notre nature n'a pas en elle en effet de quoi nous permettre de ne vivre que de méditation : pensons à notre corps, à sa bonne santé, à son entretien. De plus, sur le terrain de la pratique, ce n'est pas à la théorie qu'il faut demander le critérium de ce qui est vrai, mais aux œuvres qui donnent à la vie sa tenue générale ; bref à ces valeurs dont l'homme de bien est le juge

et l'arbitre grâce au coup d'œil spécial qu'il possède en ces matières : « De ces choses, dit Aristote, il est comme la règle [le *canon*] et la mesure. » Ce qui importe donc, c'est le contenu de notre activité, le résultat à obtenir ou obtenu, et par rapport à une donnée qui est le milieu social dans la forme la plus épurée de sa tradition.

Aussi Aristote tient-il à prévenir la possibilité d'une interprétation contraire de sa doctrine. Puisque, d'après celle-ci, le bonheur réside dans la vertu en tant que la vertu est la meilleure réalisation effective de la fonction la meilleure de ce qu'il y a de meilleur en nous, ne pourrait-on comprendre en effet que la vertu a en elle-même sa fin, qu'elle est désirable pour elle-même ? On serait alors tenté de la comparer à une activité de jeu, dont la fin est justement cette activité même. D'un point de vue, qui dans le Stoïcisme est très apparent, la valeur morale d'une action se mesurerait surtout à ce qui en fait la beauté, à savoir le seul développement aisé et harmonieux des puissances de l'agent. On serait mal fondé à objecter le caractère frivole du jeu enfantin ; car l'erreur des enfants est seulement d'attacher à l'objet de leurs jeux une importance qu'il n'a pas. Est-ce pour avoir senti à quel point il prête le flanc à une telle interprétation, qu'Aristote la repousse si cavalièrement ? Ses raisons ne se tirent du moins que de l'autorité de la sagesse apophthegmatique ou de principes entièrement arbitraires : celui-ci notamment que, le travail manuel étant une activité de l'espèce la plus basse, au-dessous même du jeu, on en viendrait alors finalement à conférer une vie véritablement humaine, avec le bonheur

qu'elle comporte, à l'esclave lui-même : un simple outil cependant, nécessaire aux fins d'une activité supérieure comme le bœuf l'est à celles du laboureur. Au reste, l'existence de travailleurs *libres* n'atteste-t-elle pas, pour Aristote, une organisation sociale vicieuse ?

Le bonheur étant, comme on vient de le voir, le fruit de la vertu, la question est maintenant de savoir ce qu'est la « vertu », ou, plus précisément étant donnée l'extrême généralité de ce terme, la « vertu » de l'homme. Le point de départ d'Aristote n'est pas sans analogie avec celui de son analyse du bonheur. Par rapport à l'action on peut, dira-t-on, distinguer dans l'âme deux parties, ou deux modalités de sa fonction : l'une, « rationnelle », possédant la réflexion et capable de calculer les conséquences des actes ; l'autre, « irrationnelle », mais dont l'activité « appétitive et, d'une façon générale, désirante » est cependant capable de céder aux avis de la première ; mais non contrainte par la nécessité d'une démonstration, se laissant plutôt persuader ainsi que par les conseils de quelqu'un en qui on a confiance. On reviendra plus tard (chap. III) sur l'aspect psychologique de cette conception. Pour le moment, elle conduit à distinguer deux sortes de « vertu » ou d'excellence : une, du « moral » ou du « caractère » *(êthos)*, celle qu'Aristote appelle « éthique », « vertu morale », tempérance, libéralité, etc., bref toute excellence dont le mérite est, soit de ne pas laisser se corrompre des dispositions naturelles, soit de les avoir corrigées ; l'autre, de la pensée ou « vertu dianoétique », compréhension, prudence, sagesse, etc. ; non qu'on puisse faire un mérite à un homme d'être

naturellement intelligent, mais parce qu'il y a une excellence spéciale dans la façon de se comporter sous ce rapport. Seule cette dernière sorte de vertu, au moins pour ce qu'il y a en elle de plus considérable, est susceptible d'être enseignée. On se tromperait cependant en la prenant pour une vertu proprement philosophique : comportant en effet développement et progrès, elle suppose « de l'expérience et du temps », donc une sorte d'apprentissage, comparable, dans l'ordre de la pratique, à ce qu'est, dans l'ordre de la production, la formation technique. C'est véritablement un art réfléchi de la vie, fondé sur l'observation et sur les relations constantes qu'elle a permis d'établir ; analogue par conséquent, non pas à la pratique médicale ou à l'éloquence, mais à la théorie de la médecine ou à la rhétorique.

La « vertu éthique », on le devine, est au contraire l'excellence de cette partie irrationnelle de l'âme, qui peut cependant être docile à la raison. Elle n'est pas *naturelle* comme l'est le « caractère » (*êthos*), ni non plus contraire à la nature ; c'est une excellence *seconde* de notre caractère, acquise par le moyen de l'habitude (*éthos*). Celle-ci ne peut aller contre la nature de l'être ; mais cette nature enferme des tendances qu'il est possible de développer par un exercice approprié : en s'exerçant à la cithare on devient cithariste, et bon cithariste si l'exercice a été bien mené ; de même, en s'appliquant à faire dans tels cas acte de justice, de modération, de courage, on devient juste, tempérant, courageux. Aussi serons-nous dits « vertueux » ou « vicieux » selon la qualité ordinaire de nos actes singuliers, soit dans nos rapports avec nos semblables, soit

dans notre attitude à l'égard de nos désirs ou de nos passions. En tant qu'elles forment les habitudes, l'éducation et la législation ont donc une très grande part dans l'acquisition de la vertu. Ce serait enfin un tort de s'imaginer que, pour devenir vertueux, la conformité tout extérieure à la loi, la docilité passive à la discipline, peuvent suffire. Bien au contraire, si l'on peut dire paradoxalement que la vertu résulte d'actes de vertu (ce qui a même l'air d'un cercle vicieux), c'est que, dans ces actes, le principal est, non pas le résultat, qui pourrait être heureux par accident, mais la qualité du motif qui a inspiré l'acte, la claire notion que s'en fait l'agent, la fermeté et la sincérité de son intention. La rectitude ne suffit pas, il faut encore la bonne volonté.

Parmi les observations sur lesquelles se fonde l'art de la conduite, celles-ci semblent à Aristote particulièrement importantes. D'abord, que nul exercice de notre activité ne peut être bon s'il n'est « proportionné », également éloigné du trop et du trop peu : juste milieu qui, comme on le verra, est d'un intérêt capital pour la vertu, en tant précisément qu'elle comporte la possibilité du progrès continu. En second lieu, le plaisir ou la peine dont nos actes sont pour nous l'occasion apparaît comme un bon indice de leur valeur qualitative : ainsi, le tempérant se reconnaît à la satisfaction qu'il éprouve à s'abstenir des plaisirs charnels ; le débauché, à ce qu'il en éprouve du mécontentement. D'une façon générale nous devenons donc vertueux ou vicieux en recherchant un plaisir ou en fuyant une peine « qu'il ne faut pas » rechercher ou fuir, « dans le moment où il ne la faut pas », « de la façon qu'il ne faut pas ».

Bien loin que ce soient là des catégories de l'obligation morale, ce sont plutôt des cadres pour l'appréciation du bon usage du plaisir. Contre les Cyniques, qui l'étranglent, et contre les Cyrénaïques, qui n'entendent que lui, on affirmera donc que la vertu n'est « insensibilité » *(apatheïa)*, ni au plaisir, ni à la peine. Ce sont là les matériaux de la vertu : « celui-là est bon, qui de ces matériaux fait un bon usage ; méchant, celui qui s'en sert mal. » Ce qui fait naître la vertu ou l'empêche de se produire est aussi ce qui, ou bien la développe, ou bien l'atrophie.

Jusqu'à présent la définition de la vertu est restée trop générale. Les remarques qui précèdent permettront une spécification plus poussée. La vertu, le vice sont nos « manières d'être » en face des plaisirs ou des peines, la « possession » d'un certain comportement et l'adoption d'une attitude. Le « juste milieu », nous le savons aussi, est la qualité des « manières d'être » qui sont bonnes. Mais ce juste milieu, qui signifie le bon exercice de l'activité « morale » de l'homme et l'accomplissement de son œuvre propre, bref sa vertu, comment le déterminerons-nous et comment le reconnaîtrons-nous ? Aristote, s'inspirant manifestement des considérations du *Politique* sur la « juste mesure », observe que, soit par rapport à la chose elle-même, soit par rapport à nous, « égal » ne signifie pas nécessairement que tout soit de part et d'autre exactement identique ; ce peut être un terme « moyen » entre excès et défaut. Dans la composition des « mixtes » de la Nature. aussi bien que dans la composition du raisonnement syllogistique, la découverte d'un *moyen*, devant servir à concilier des termes différents, mais qui possè-

dent un fond commun, voilà toujours la grande affaire. Ce qui caractérise l'application de cette méthode à la morale, c'est qu'il ne s'y agit plus d'un moyen intrinsèque *à la chose*, mais d'un moyen « relatif *à nous* », bien plus, relatif à *chacun* de nous, et pour certaines circonstances déterminées. Il s'agit en effet d'une appréciation élective quant à l'intérêt pratique de l'agent ; d'où il suit que la détermination du terme moyen sera beaucoup moins soucieuse de la quantité que de la qualité. L'exemple choisi par Aristote, celui du régime à prescrire à l'athlète, est devenu banal : ce qu'il importe de noter, c'est que la mesure *quantitative* de ce régime dépend de la différence *qualitative* établie entre Milon, l'athlète complet, et un novice. Celui qui, dans chaque art, choisit ce juste milieu faute duquel l'œuvre reste imparfaite, c'est nécessairement l'homme *compétent*. A plus forte raison en doit-il être ainsi pour la « vertu morale », car elle représente une « excellence » supérieure à toutes celles de la technique, analogue à celles que réalise la Nature. Le choix à faire peut se rapporter à la façon de se comporter à l'égard des « affections » : entre la violence et la veulerie, par exemple, le moyen et le bien, ce sera, dira-t-on, de s'irriter « quand il faut, sur ce qu'il faut, contre ceux qu'il faut, en vue de ce qu'il faut, comme il le faut ». S'agit-il d'un choix relatif aux activités ? le moyen, c'est ce qu'on vise, la vertu ; or, « s'il y a nombre de façons de manquer le but, pour le succès il n'y en a qu'une ». On définira donc en somme la vertu : « une manière d'être qui consiste à faire un choix réfléchi *(proaïrésis)*, et qui réside en un juste milieu relatif à nous, la détermination de cette

manière d'être étant faite rationnellement *(logos)*, c'est-à-dire comme la définirait l'homme de bon jugement *(phronimos)* ».

Sur cette définition même il est nécessaire de bien s'entendre. Observons tout d'abord que, par la place faite à la connaissance rationnelle d'un juste rapport entre les extrêmes par l'homme qui a du jugement, la « vertu morale » suppose, soit dans ce dernier en tant qu'arbitre, soit dans l'agent lui-même, la « vertu de la pensée ». De plus, puisque, dans l'ordre affectif comme dans l'ordre actif, le milieu correspond toujours à un « il faut », à une obligation qui s'oppose à deux manières, opposées entre elles, de se mal comporter, ce milieu selon la logique est selon la réalité « un sommet ». Mais d'autre part, si à ce milieu correspond une « excellence », et qu'il y ait des passions ou des actions toujours mauvaises (ainsi l'envie, l'adultère, etc.), il n'y aura pas lieu à leur sujet de chercher en quoi elles pourraient l'être trop ou trop peu, ni par conséquent de se demander quelles obligations elles comportent. Il en est de même pour celles qui, par elles-mêmes, sont les unes un excès, ainsi l'injustice ; d'autres, un manque, ainsi la couardise ; d'autres enfin, un milieu, telle la modération. L'injustice, on le verra tout à l'heure, peut du reste être aussi un manque, ou, selon le point de vue, l'un et l'autre à la fois. Aussi Aristote se hâte-t-il de vérifier sa théorie par la considération de cas d'espèce, adroitement choisis et présentés. Le tableau, dressé par lui, était cependant souvent en peine de trouver, comme la méthode l'eût exigé, des confirmations dans l'observation morale commune, telle qu'elle se fixe dans le langage ; bien des

cases restaient vides, faute de dénomination appropriée, et notamment quand il y a lieu de déterminer un excès et un défaut même par rapport à chacun des extrêmes.

Sans insister davantage sur ces obscurités, il est plus intéressant de relever quelques observations personnelles d'Aristote. Le milieu, dit-il, est toujours un excès par rapport au manque, mais un manque par rapport à l'excès : le courageux semble au lâche un téméraire et un lâche à ce dernier. Ce qui s'expliquerait, selon lui, parce que, entre les extrêmes, la contrariété est beaucoup plus grande qu'elle ne l'est entre ceux-ci et le moyen. Mais le logicien ne montre-t-il pas ici le bout de l'oreille ? Chaque façon de se comporter, ainsi à l'égard des choses à craindre, est un genre défini. Or la définition aristotélicienne des contraires est que, dans un genre donné, ils sont les termes qui s'éloignent le plus l'un de l'autre. Aussi ce qui est entre eux (par ex., dans le genre couleur, le gris entre le noir et le blanc) peut-il, selon le point de vue, être jugé plus semblable à l'un ou à l'autre. D'une façon générale, tout cela est si flottant que, finalement, Aristote ne peut s'empêcher de confesser l'échec de son essai de systématisation. Le jugement moral, dit-il, n'est pas facile à préciser rationnellement : « il ne l'est pas moins que n'importe quoi d'autre parmi les choses qui se perçoivent par les sens ; or de telles choses appartiennent à l'ordre des faits individuels, dont il appartient à la sensation d'avoir le discernement ». Mais alors le jugement moral se fonde-t-il encore sur les calculs réfléchis d'une prudence instruite ? Il faudra faire appel à une fonction mentale capable de saisir immédiate-

ment (comme font pour les sensibles la sensation ou le *sensus communis*) une relation universelle dans l'individualité d'un fait. On devra donc compter sur la sûreté de coup d'œil qu'une longue expérience, génératrice d'inductions, donne seule aux intuitions de la Raison. Une fois de plus, la « vertu morale » doit s'appuyer sur les « vertus de la pensée », et même à un degré supérieur à celui qui était primitivement exigé.

Il y aurait lieu maintenant d'analyser le contenu de la « vertu morale » et d'en dire les espèces. Mais, autant Platon était soucieux de grouper les vertus et d'établir entre elles des relations hiérarchiques, autant Aristote semble indifférent à une telle systématisation. Il ne s'astreint même pas à les étudier selon les principes de classification qu'il a lui-même posés. Ses analyses, dont la valeur est assez inégale, ne contribueraient pas à mieux éclairer sa doctrine morale. On doit cependant une particulière attention aux études spéciales que l'*Éthique Nicomachéenne* consacre à la Justice (V) et à ce que les Grecs appelaient « amitié » (VIII, IX) et que désigne plus clairement pour un moderne le mot de « sociabilité », pris en son sens le plus large.

Sur la Justice, il est inutile de s'étendre longuement. Chacun connaît les distinctions établies par Aristote entre la « justice distributive », qui tient compte de l'inégalité des mérites et dont la formule est celle d'une proportion géométrique ; la justice « réparative », ou « de redressement », qui au contraire rétablit le droit égal des personnes et suit une proportion arithmétique ; une troisième enfin, semble-t-il, de caractère plus strictement économique et

qui concernerait l'échange des services, justice « commutative ». En tout cela, les souvenirs platoniciens abondent, et, d'autre part, mainte observation, mainte difficulté à laquelle se heurte Aristote, se rapportent à des conditions sociales ou économiques qui ne sont que de son temps. Une difficulté cependant qu'il signale lui-même intéresse la théorie générale. C'est que l'injustice est pareillement chacun des extrêmes entre lesquels la justice est milieu : en tant que l'injuste s'attribue plus d'avantages et moins de charges qu'il ne devrait lui en revenir, ainsi l'extrême se trouve être à la fois un excès et un défaut, ou dans le même sujet, ou dans deux sujets distincts, selon qu'on envisage l'auteur ou la victime de l'injustice. En outre, bien que l'occasion ici s'offre à elle de différencier le droit « naturel » de celui qui ne l'est pas, droit positif et « coutumier », la morale d'Aristote est à ce point incapable de s'élever au-dessus des préjugés du milieu, qu'elle s'emploie à expliquer dans quels cas le droit naturel est lui-même sans autorité à l'encontre du droit familial. Puisque, dit-il, il n'y a point d'injustice à l'égard de soi-même et que l'esclave ou l'enfant sont une partie de ce dont ils dépendent, maître ou père, ni l'un ni l'autre n'ont de droit ; à leur égard il ne peut absolument y avoir d'injustice ! En revanche, le droit familial accordant à la femme un statut juridique supérieur, la morale est toute prête à en justifier le principe. — Aristote est plus heureux dans ses considérations, inspirées d'ailleurs par le *Politique* de Platon, sur le rapport des décisions de l'équité *(épiéïkeïa)*, « correctif de la loi », avec les règlements trop généraux d'une justice absolue, qui

risque ainsi de devenir injuste. S'il est nécessaire à ses yeux d'élever au-dessus de la législation l'autorité souveraine du Philosophe, c'est que la législation, en s'immobilisant dans un absolu, ne peut prévoir l'infinie diversité des cas individuels ou même d'espèce, ni les changements inattendus des circonstances. D'où, encore une fois, la nécessité de recourir aux intuitions de la Raison.

La « vertu morale » d'amitié atteste une fois de plus la dépendance de cette sorte de vertu à l'égard de la « vertu de la pensée ». C'est en effet l'étude de l'amitié qui mènera Aristote à sa conception de la vie « scolastique », pour une société de philosophes. Ce qu'il y a dans cette étude de plus remarquable, c'est une analyse de l'amour de soi. Platon, dans les *Lois*, l'avait sévèrement condamné comme la principale cause de la perversité morale. Aristote au contraire y voit le vrai principe de l'altruisme, qui ne serait qu'une sorte d'extériorisation ou de transfert de l'amour de soi. Comme de tout sentiment, la valeur morale de celui-ci a sa mesure dans l'homme de bien. Or, ce que ce dernier aime en lui-même, c'est, si l'on peut dire, de « vivre continuellement en société avec soi » en tant justement qu'homme de bien, de désirer ses désirs d'homme de bien, de sympathiser avec ses joies ou ses peines d'homme de bien. Ainsi l'amour de soi dans l'homme de bien, et non l'oubli de soi, est le principe d'un altruisme bien fondé ; quand l'homme de bien veut le bien de cet « autre lui-même » qu'est son ami, quand il partage ses tristesses ou ses joies, c'est donc lui-même et son enrichissement personnel qu'il a en vue. A la vérité, dans le temps même où il expose ce

paradoxe, préformation du bonheur du Sage stoïcien, Aristote semble y renoncer : ce qui définit l'amitié, c'est alors la sympathie à l'égard d'un autre et l'oubli de soi-même. Ainsi, on le voit, il suffit que le sujet de l'amitié soit l'homme de bien, incarnant la vertu même de l'homme, pour que l'objet et le sujet ne fassent plus qu'un : la justification de l'égoïsme vient de la moralité même. Les exemples qu'Aristote demande à l'expérience pour confirmer sa théorie ne font qu'en accentuer l'inquiétante subtilité. Si les parents, dit-il, aiment leurs enfants plus que ceux-ci ne les aiment, c'est qu'il leur est plus naturel de sentir en leurs enfants « d'autres eux-mêmes », qui se sont séparés d'eux ; les artistes n'aiment-ils pas leurs œuvres plus que celles-ci ne les aiment ? nos cheveux et nos dents nous rendent-ils la tendresse que nous leur portons ? D'une façon générale, le principe d'une existence a pour son produit un vif penchant, tandis que l'autre s'en détache et l'oublie ; la bonté intrinsèque de l'homme de bien étant le principe de ses amitiés, c'est donc lui-même qu'il chérit en elles. On expliquera non moins savamment qu'un bienfaiteur aime son obligé plus que ne l'aime ce dernier. Faisons jouer en effet les ressorts de l'opposition « puissance-acte » : ce n'est pas, dira-t-on, dans sa virtualité, mais dans sa réalité, qu'un être aime son être ; là est son plaisir, manifestant son bonheur ; comment donc le bienfaiteur ne se réjouirait-il pas d'avoir *actualisé* dans un bénéficiaire la *possibilité* de bienfaisance qui était en lui ? Sous deux noms différents, il n'y a là réellement qu'un seul être.

L'incomparable valeur de l'amour de soi serait mieux reconnue, si la qualification d'égoïste n'était

pas exclusivement appliquée aux hommes cupides, ambitieux, débauchés. Leur tort, on l'a vu, c'est, d'après Aristote, d'aimer en eux ce qu'il y a de moins bon. Mais, s'il est vrai, inversement, que le seul véritable égoïste soit l'homme juste et tempérant, ne devrait-il pas se suffire à lui-même ? On comprend donc assez mal qu'il éprouve le besoin de se répandre en d'autres lui-même. La réponse est que, la possession de bons amis étant un des biens les plus précieux parmi ceux qui nous viennent du dehors, il serait injuste d'en priver un homme à qui sa vertu doit assurer le bonheur. Les sommets de la vie contemplative ne sont pas encore atteints ; l'homme dont nous parlons, qui a réussi à concentrer toutes ses tendances sur la partie intellective de son âme, est déjà cependant sur le chemin qui y mène. Au reste, sur ces sommets même, l'homme reste encore « le vivant sociable et né pour la vie commune » ; il serait donc étrange de vouloir que, dans sa béatitude, il fût « solitaire », « enfermé en lui-même ». La condition du bonheur et de la vertu étant l'exercice de l'activité, il sera plus aisé d'exercer l'activité la plus haute et par conséquent la plus agréable, la contemplation, si le contemplatif a autour de lui d'autres lui-même, qui soient pour lui comme des miroirs où il puisse contempler hors de lui sa propre béatitude. Du reste, pour donner à celle-ci la continuité relative à laquelle seulement elle peut prétendre, il a besoin de « collaborateurs », d'hommes qui, à l'égard de la vertu, se livrant au même « entraînement » *(askêsis)* que lui, soutiendront son effort. Si, en résumé, l'amitié ne se fondait pas sur un égoïsme orienté vers ce qui est le plus réellement utile, la

spéculation la plus désintéressée ne pourrait elle-même exister !

Que reste-t-il maintenant qui puisse contribuer à mieux faire connaître la morale d'Aristote ? Sur son contenu l'étude des vertus « dianoétiques » ne nous apprendrait rien de plus, mais uniquement sur ses conditions formelles. Pourquoi cette forme distincte de vertu? Parce que, « vertu » signifiant « excellence », et, l'âme d'autre part possédant une partie rationnelle, nécessairement la fonction de cette partie doit avoir son excellence, dans tous ses modes et à tous ses degrés. C'est ainsi que, après avoir été, par sa réflexion sur la vertu qu'il a appelée « morale », l'initiateur d'une abstraction théorique que la tradition a conservée, Aristote en revient au point de vue traditionnel. Il y aura donc une vertu de la pensée intuitive ; puis, comme les principes découverts par celle-ci sont le point de départ d'une science, une vertu de la connaissance scientifique ; une encore de la Sagesse *(sophia)*, parce que, dans l'acte contemplatif, elle unit savoir et intuition ; une enfin de l'art, domaine ambigu où se mêlent la vérité et l'erreur, dans lequel il faut connaître et observer des règles si l'on veut atteindre la fin pratique qui est visée. Or, pour l'homme en général, il y a aussi des fins générales de la conduite en tant que telle, indépendamment de la production d'un résultat extérieur. Il doit donc exister une « vertu » de l'intelligence qui délibère, elle-même d'après des règles, sur les fins qu'il y a lieu de poursuivre : on reconnaît ici la prudence *(phronêsis)*. Mais tantôt elle fait figure de procédé discursif, tantôt aussi, comme on l'a vu, de procédé intuitif. Or, dans ce

dernier cas, gardera-t-elle encore sa spécificité ? Elle cesse en effet d'être un tâtonnement de la pensée en quête d'un juste milieu. La cohérence semble être ce qui manque le plus à la morale du fondateur de l'éthique.

Épicure. — On a pu déjà voir quelles différences séparent de l'empirisme d'Aristote, empirisme qui paraît souvent honteux de lui-même, l'empirisme vigoureux, agressif même, d'Épicure. En étudiant chez celui-ci les rapports de la vertu et du bonheur on le constatera mieux encore : « Je crache, disait-il, sur la moralité et sur les songe-creux qui s'en émerveillent, toutes les fois qu'aucun plaisir n'en résulte pour moi ! » A part du plaisir, elle ne vaut pas plus que ne vaut la médecine si elle n'a pour objet la restauration de la santé. Ainsi la justice, quand elle est orientée vers sa fin naturelle, le plaisir, « est un contrat d'intérêt, dont le but est qu'on ne fasse pas de tort à autrui et qu'on n'en subisse pas de sa part ». D'où confiance dans la possibilité de satisfaire tous nos désirs légitimes. Mais partout où il n'y a pas de tel contrat, il n'y a non plus ni juste, ni injuste. Au surplus, l'injustice en soi n'est pas mauvaise, sinon par le trouble dont elle est la cause dans l'âme de celui qui l'a commise, ne fût-ce que la peur d'être simplement soupçonné et de perdre ainsi son « ataraxie », le premier des biens de l'âme. Il y a plus au contraire à perdre qu'à gagner avec des biens qui ne s'acquièrent qu'au prix de l'injustice, c'est-à-dire de la violation du contrat. La tempérance de même n'a d'autre valeur (contrairement à la doctrine du *Phédon*) que de donner à l'âme la possi-

bilité, par quelques sacrifices, de se procurer de plus grands plaisirs. C'est encore le plaisir qui est le but de l'amitié et lui confère un prix incomparable. Qu'on y cherche l'utilité personnelle, immédiate ou future, un commerce agréable, l'espoir d'une protection ou d'un secours ; qu'on imagine encore la possibilité pour cet égoïsme de se transformer en désintéressement par l'effet de l'habitude qui émousse à la longue la conscience du mobile primitif (comme chez John Stuart Mill) ; ou bien enfin qu'on y voie une sorte de pacte liant des Sages entre eux, à peu près comme dans la société aristotélicienne des contemplatifs ; la diversité même de ces explications atteste l'intérêt qu'avait pour les Épicuriens le problème de l'amitié. Le programme du « Jardin » n'était-il pas de grouper une société d'amis ou de fidèles autour d'une amitié, aux révélations de laquelle le groupe doit justement sa cohésion ?

Une seule des vertus traditionnelles compte aux yeux d'Épicure : la prudence ; elle est en effet la vertu de ce *calcul raisonné*, grâce auquel nous mesurons les seules valeurs qui importent pour la vie, les valeurs affectives (cf. chap. I). C'est, à la lettre, une méthode de mesure qu'il s'agit d'instituer. Si, comme l'a dit V. Brochard, le point de vue d'Épicure sur le plaisir avait été qualitatif, il serait resté sur le terrain d'Aristote, alors qu'au contraire il veut, même en disant des choses à peu près semblables, leur donner une signification totalement opposée. Le positivisme épicurien se propose d'appliquer la quantité à l'appréciation morale. En assignant une limite à l'accroissement de la quantité, il n'en abandonne nullement, pense-t-il, le point de vue : si

en effet la limite est dépassée, une quantité décroît ; celle du plaisir, une autre augmente : celle de la douleur. Deux points par conséquent sont à envisager : la détermination de l'unité de mesure, qui est nécessairement le plaisir ; la délimitation, assignée par la Nature elle-même, à l'accroissement du plaisir. La règle de la morale, règle de la prudence, en découlera nécessairement. En même temps s'évanouiront tant de faux problèmes dont la morale est fâcheusement encombrée.

Le plaisir, dit Épicure, est « le commencement et la fin de la vie heureuse. En lui nous reconnaissons en effet notre bien primitif et congénital ; c'est de lui que nous faisons partir toute préférence et toute aversion ; à lui que nous aboutissons, en jugeant de tout bien au moyen de l'état affectif *(pathos)* comme au moyen d'une règle *(canon)* ». La preuve en est que tout animal, aussitôt né et sans avoir besoin de réfléchir, recherche le plaisir et fuit la douleur. Le plaisir signifie donc l'état naturel et normal, tant du corps que de l'âme. Aussi « n'avons-nous besoin du plaisir que dans le cas où, du fait que le plaisir n'est pas présent, nous souffrons ; mais, dans les cas où nous ne souffrons pas, nous n'avons plus à faire du plaisir ! » ou, avec plus de précision : « La limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination totale du pénible... » On est donc en face d'une variable dont tous les termes sont des intensités d'état affectif : on est parti d'une certaine quantité de douleur ; elle décroîtra progressivement à mesure que croîtra le plaisir ; quand elle sera devenue nulle, le plaisir sera alors le plus grand possible. Si donc on prétend le prolonger artificiellement, on ne l'ac-

croît plus ; les « variations » n'en sont donc plus désormais que qualitatives, « broderies » vaines, simples « chatouillements de la chair », qui signifient en réalité décroissance du plaisir, croissance de la douleur. Voilà ce que signifie la fameuse distinction entre « plaisir en mouvement », celui que, souffrant de la soif, j'éprouve à me désaltérer ; et « plaisir stable » ou « stabilisé », celui que j'éprouverai quand j'aurai fini d'étancher ma soif ; après, je ne fais plus que boire sans soif, ce qui est plein d'inconvénients. Par cette distinction, Épicure répondait aux philosophes de l'Académie et du Lycée ; ils faisaient mine en effet de le confondre avec les Cyrénaïques, pour qui tout état affectif est un mouvement, tantôt modéré, ce qui est plaisir, tantôt trop fort ou trop faible, ce qui est douleur ou absence de plaisir. Selon qu'on envisage le plaisir du corps ou celui de l'âme, cet état stable s'appelle « absence de peine » *(a-ponia)* ou « absence de trouble » *(a-taraxia)*. Mais l'aspect négatif de ces dénominations ne doit pas faire oublier que l'état en question est un plaisir, et le plus positif qui soit puisqu'il résulte d'une élimination progressive de la souffrance ou du souci.

Parallèlement à l'impossibilité pour le plaisir de s'accroître sans limite, on constate qu'il y a pareillement une limite à la souffrance de la chair : la mort, et, au besoin, le suicide si la mort tarde trop. Autrement, si la douleur, sans être excessive, est seulement vive, elle ne dure pas, ou, si elle dure, c'est qu'elle était physiquement tolérable, étant le plus souvent coupée ou compensée par des plaisirs. C'est ici justement qu'intervient l'effort de l'âme pour « sonner aux souffrances la retraite », en se remémorant ses

joies passées. Quant au trouble de l'âme, insuffisant en général à tuer la chair, il s'aggrave du fait qu'on demande aux jouissances physiques le moyen de s'étourdir. En tout cela, Épicure paraît trouver une confirmation de son principe de « l'égale distribution » *(isonomia)* : un équilibre compensateur fait alterner plaisir et douleur, à moins qu'une douleur excessive ne rompe la balance, sans risque néanmoins pour le plaisir, puisque la mort survient, qui supprime le sentiment quel qu'il soit.

Ceci nous ramène à la méthode de la morale. « Puisque, dit Épicure, le plaisir est le bien primitif et inné, c'est aussi la raison pour laquelle tout plaisir n'est pas l'objet de notre choix ; mais il nous arrive de passer par-dessus un très grand nombre de plaisirs quand un surplus de désagrément en doit suivre pour nous ; et nombre de douleurs sont jugées par nous supérieures aux plaisirs, pour ce motif qu'un plaisir plus grand en sera pour nous la conséquence, après que longtemps nous aurons enduré ces douleurs. » Donc tout plaisir est un bien, toute douleur, un mal, comme apparentés ou contraires à notre nature, ans que pour cela tout plaisir soit à rechercher ni toute douleur à éviter. C'est notre affaire d'en décider, en chaque cas, au moyen d'une « mesure comparative » dans laquelle nous mettons en balance les avantages et les inconvénients de la privation du plaisir ou de l'acceptation de la douleur. De là ce renversement occasionnel des valeurs dont j'ai parlé (chap. I) : le bien est traité comme un mal et le mal comme un bien. Méthodiquement pratiqué, un tel calcul permet de donner à la conduite une règle. Ce qui nous perd en effet, c'est de désirer comme

des biens des choses qui doivent nous nuire par la suite, ou inversement. Mais, une fois déterminés, parmi nos désirs les plus ordinaires, ceux qu'exige notre nature pour être satisfaite et nous donner du plaisir, nous échapperons à ce risque. Dans une de ses *Pensées maîtresses*, Épicure énonce la distinction fameuse des désirs en trois classes : ceux qui sont à la fois naturels et nécessaires, ceux qui sont naturels encore, mais sans être nécessaires ; ceux enfin qui ne sont ni l'un ni l'autre, « accompagnements des creuses opinions ». Les premiers seuls contribuent, soit « au bonheur », c'est-à-dire à la paix de l'âme, soit « à l'absence de gêne pour le corps », soit « tout uniment à la vie » ; seuls mettant fin à la peine, une fois satisfaits (ainsi le désir de manger et de boire dans le temps de la faim et de la soif) ; désirs « toujours à notre portée », faciles en effet à contenter pourvu qu'on soit attentif à leur « suffisance », c'est-à-dire à leur propriété de s'accommoder de ce que effectivement, chiche ou abondant, grossier ou délicat, leur offre la Nature. Les seconds sont ceux qui nous portent à « varier » seulement le plaisir sans que cela serve à supprimer la douleur (ainsi voulior manger un mets délicat, alors que la Nature ne l'a pas mis à notre portée, tel le petit pot de caillé que demande Épicure un jour qu'il a envie de faire bombance !). L'ambition, la cupidité sont des exemples de la troisième classe : leurs exigences vont à l'infini. La moralité consiste donc « à se renfermer dans les limites fixées par la Nature », qui sont celles mêmes d'un accroissement du plaisir conduit jusqu'à la suppression de son contraire. « Rendons grâces, disait Épicure, à la

bienheureuse Nature, que les choses nécessaires, elle les ait mises à notre portée, et que celles qui ne sont pas à notre portée soient celles qui ne sont pas nécessaires ! » Et Lucrèce : « Si c'était par les vrais principes qu'on règle sa vie, ce serait alors l'opulence pour un homme de vivre à peu de frais, le cœur content ; car jamais du peu il n'y aura disette ! »

Écarter les faux désirs est une condition du bonheur, à laquelle il convient de donner une contrepartie, qui est d'écarter les fausses craintes. De la première condition dépendent à la fois les plaisirs de l'âme et du corps, absence de peine pour celui-ci et de trouble pour l'autre. De la seconde condition ne relève que ce dernier effet, l' « ataraxie ». Parmi les vains soucis qu'il s'agit de dissiper, un des plus nuisibles est assurément la crainte de ne pas vivre assez pour avoir le temps d'être heureux : « Un temps infini et un temps fini, répond Épicure, contiennent une égale quantité de plaisir, si l'on a recours au calcul raisonné pour mesurer les limites de cette quantité » ; la « chair », qui recule à l'infini ces limites, a raison de réclamer, pour en suivre le perpétuel recul, un temps pareillement infini. La *Lettre à Ménécée* se moque de nos contradictions en ce qui regarde la mort : les uns l'appellent de leurs vœux, d'autres voient en elle le pire des maux. L'indifférence du Sage est à cet égard totale : ce qui compte à ses yeux, ce n'est pas la quantité du temps, mais celle du plaisir, quelle qu'en soit la durée. Les considérations de temps sont hors de question : la morale, c'est d'être heureux tant qu'on vit, et la plus agréable façon d'attendre le lendemain, c'est justement de ne rien attendre de lui.

C'est un non-sens (et voici le second motif de trouble qu'il s'agit de dissiper) de donner aux gens des conseils sur la façon de bien mourir. Familiarisons-nous en effet avec cette idée que « la mort ne nous intéresse pas, puisque la réalité de tout bien et de tout mal est dans le sentiment qu'on en a. Or mourir, c'est être privé de sentiment. » Le poison de la vie n'est pas d'être mortel, c'est de s'imaginer qu'il y a de l'immortalité et de la souhaiter. Vivre ou ne pas vivre, l'un n'est pas plus terrible que l'autre : crainte « vaine » et « vide », celle qui anticipe un événement dont la présence n'a rien de redoutable ! Car, « tant que nous sommes encore, la mort n'est pas là, présente ; mais, quand la mort est là, présente, alors c'est nous qui ne sommes plus. Ce n'est donc ni les vivants ni les défunts que la mort intéresse, puisqu'elle n'existe pas quant aux premiers et que les autres n'existent plus ».

Reste la croyance aux Dieux, double cause de détresse : l'âme espère leurs faveurs, elle redoute leur vengeance. C'est l'objet de la première des quatre maximes, que les Épicuriens appelaient la « quadruple drogue », de nous guérir de cette croyance. On a vu (chap. I) quelle sorte de transcendance physique donne à la vie des Dieux la béatitude totale, par la suppression des conditions qui font obstacle à la nôtre. A quoi servirait la physique si, jointe à une logique bornée à la détermination des conditions de la certitude, elle ne devait donner le moyen de se délivrer de toutes ces craintes ?

L'esprit finitiste qui anime la physique d'Épicure a marqué fortement sa morale. Ne la caractériserait-on pas assez bien en disant que le plaisir, tel qu'il l'a

conçu, limite de la douleur, est en quelque sorte un atome de bonheur ? que cet atome de bonheur, quand il s'agrège à d'autres semblables, constitue peu à peu ce petit monde qu'est une existence individuelle, vertueuse selon la Nature ? Tous les microcosmes ainsi constitués, unissez-les par un culte organisé autour du dogme : vous aurez la communion des fidèles et la félicité universelle dans la somme des bonheurs individuels. Que chacun de ceux-ci, comme l'a remarqué Sénèque dans un morceau souvent cité, soit quelque chose de singulièrement dépouillé, c'est certain : Épicure n'a pas vu de meilleur moyen d'assurer le bonheur que de lui épargner tous les risques.

Les Stoïciens. — Parmi les oppositions qui, sur un même terrain, séparent les Stoïciens des Épicuriens, il y en a une que j'ai jusqu'ici laissée de côté et dont l'importance est considérable par rapport aux problèmes présents. Pour l'Épicurien le fait premier, la donnée naturelle à laquelle doivent être rapportés tous nos actes est le plaisir. Pour le Stoïcien, au contraire, ce qui est premier, c'est la tendance, la poussée spontanée de l'être *(hormê)* vers les exigences fondamentales de sa nature ; le plaisir ou la douleur ne sont que superfétation, dans la conscience qu'il a de ces exigences, et lorsqu'elles sont satisfaites ou contrariées. L'idée de « constitution » est ici capitale : dès que l'animal est né, il est « originairement approprié » *(conciliatio)* à cette constitution et à la « conscience » qu'il en a : il leur est en quelque sorte « confié » *(commendatio)*. Ainsi il veillera sur lui-même, il repoussera ce qui peut nuire à sa constitution, il « tendra » vers ce qui est propre à la favo-

riser, il s'écartera de ce qui la contrarie. Chez l'homme cette tendance de l'être à se conserver a ceci de particulier qu'elle appartient à une constitution d'être raisonnable ; que la spontanéité originelle de sa nature, avec la conscience qu'il en a, est fondamentalement « selon la Raison ». Une division s'établit de la sorte entre des objets de tendance « bons à prendre », étant « selon la nature », et d'autres, « bons à rejeter », étant « contraires à la nature ». D'où une *sélection* instinctive, qui suit les premiers « appels », les premières « invites » de la Nature.

Ce sont là « les convenables primitifs » *(kathêconta, officia)* et « l'ébauche » d'un second stade. Non content en effet d'obéir à sa nature et aux choix qu'elle lui dicte, l'être raisonnable commence à prendre conscience de ces choix ainsi que de la qualité des termes entre lesquels ils ont lieu. Il réfléchit sur les virtualités dont l'a doté la Nature, à l'occasion de l'exercice spontané qu'il en fait. La moralité naît ainsi de la Nature, et ce qui la caractérise, c'est que l'être raisonnable est devenu capable de « rendre raison de » ses choix ou de ses refus, de les justifier en les rattachant ou non à ses « fonctions », qui sont comme les « données » de la Nature. Mais cette première échelle de valeurs ne fournit encore à l'être raisonnable que les éléments de sa vertu. Il a conscience cependant qu'une « conformité matérielle » a été au moins obtenue par lui. La forme de la vertu lui apparaîtra maintenant, avec cette comparaison rationnelle dont on a déjà parlé (chap. I). Des « notions » morales se sont formées, et on aperçoit que les « actes à accomplir » constituent un ensemble harmonieux et comportent un ordre. Ainsi les « conve-

nables » se révèlent comme une œuvre de Raison, plus précieuse dans sa forme que les matériaux qui ont servi à la constituer. Une valeur propre de « rectitude » ou de beauté s'est dégagée, qui donne à la notion de vertu sa pleine signification. Les objets à prendre ou à repousser deviennent des « désirables », dont chacun a, par soi, son rôle dans le concert des « convenables ». Ce qui a transformé ceux-ci en « actions droites », c'est l'adhésion intelligente et volontaire de l'agent à l'ordre reconnu de la Nature ; adhésion que fortifierait encore l'étude de la physique, comme la connaissance de son rôle met l'acteur au service de la pensée de l'auteur. Ce qui n'était qu'ébauché est maintenant achevé.

Mais d'avoir acquis cette perfection dernière, les convenables ont perdu leur valeur primitive, qui désormais appartient à l'ordre de leur arrangement. Le mal, ce serait qu'il n'y eût en eux aucun ordre ou que leur ordre naturel fût bouleversé. Entre ces deux extrêmes, ordre ou désordre, qui sont des absolus, les convenables deviennent des choses « moyennes », « indifférentes » puisqu'entre elles on ne peut établir aucune différence du genre de celle qui sépare les extrêmes. Ce n'est pas à dire pourtant, hors le cas des « indifférents » qui sont complètement « neutres » (comme de payer une dépense avec une pièce de monnaie ou une autre équivalente), qu'il n'y en ait parmi eux qui soient plus près d'un extrême que de l'autre. Tandis que ces derniers seuls sont « profitables » ou « dommageables », on n'a le droit, à propos des intermédiaires, que d'alléguer des « avantages » ou des « inconvénients », des « préférables » et des « non-préférables ».

Au niveau inférieur, la « sélection » se faisait entre les convenables et leurs contraires ; à présent elle se fait entre des systèmes de tels termes : ainsi, à divers degrés des seuls préférables, les dons de l'esprit, la noblesse du caractère, la possession de divers avantages sociaux, être en vie et se bien porter. Or c'est assurément un « but » pour nous de choisir, entre les indifférents, ceux qui sont préférables. Mais là n'est pas notre « fin » ; celle-ci, je le rappelle, est de nous accorder, tant avec nous-mêmes qu'avec la Nature ; là seulement en effet nous touchons à quelque chose de *dernier*, de suprême. Distinction capitale, que les Stoïciens illustraient au moyen de la comparaison fameuse de l'archer : son ***but***, c'est la cible ; il peut l'atteindre par hasard ou par hasard le manquer. Mais, si son succès est un succès mérité, ce sera parce qu'il s'est proposé cette ***fin***, de bien savoir son métier d'archer et de le bien pratiquer.

Il s'ensuit que, moralement, le résultat importe peu au prix de l'intention, à condition bien entendu que celle-ci soit sincère et persévérante ; elle exprime en effet quelque chose d'intérieur à l'agent, sa volonté d'être par la belle ordonnance de sa vie une fidèle image de la belle ordonnance de la Nature. C'est que l'art de la vie diffère totalement de tous les arts qui produisent une œuvre au dehors. Mais on ne peut même pas l'assimiler sans réserve, ni à l'art de l'acteur, allégué tout à l'heure, ni à celui du danseur. Ceux-ci en effet servent, l'un le dramaturge, l'autre, le musicien. Pratiquer l'art de la vie, c'est au contraire s'orienter vers soi-même ; un tel art se satisfait lui-même et se suffit à lui-même ; sa

seule fin est d'être cet art même. N'est-ce pas en effet justement le caractère de l'action dont les Stoïciens disent qu'elle a de l'éclat, de la beauté *(honesta actio)* ? Sa fin, c'est sa beauté, l'organisation harmonieuse d'une diversité. La vertu est aussi de la beauté. Le vice est de la laideur, une diversité désordonnée et divisée contre elle-même. En rendant par « honnête » et « déshonnête » l'*honestum* et le *turpe* qui servent aux Latins pour traduire le *calon* et l'*aïskhron* des Grecs, on risque de laisser perdre tout ce que les Stoïciens ont voulu, quand ils ont identifié la fin de l'art de la vie à la vertu qui est cet art lui-même. Le raisonnement à l'aide duquel, par une suite de substitutions, ils prétendaient établir l'identification du bien et du beau est une curiosité historique négligeable. De même l'idée que, la vertu étant, à l'image du monde, un tout solidaire et harmonieux, elle doit être, tout comme le monde, un vivant et un corps ! Ce qui est plus intéressant, c'est au contraire d'avoir dit que la vertu et son objet ne font qu'un. Certains paradoxes en sont du reste encore une curieuse expression : après avoir distingué une pluralité de vertus, on insistait sur leur « solidarité réciproque », au point d'admettre qu'en posséder une seule, c'est les posséder toutes, que manquer d'une seule, c'est manquer de toutes. Ou encore celui-ci, que la vertu, étant, comme le grand Tout, un tout qui se suffit à soi-même, ne peut laisser hors d'elle le bonheur, ni jamais se perdre une fois qu'on la possède, pas plus que le Tout ne peut se faire défaut à lui-même.

Nous voilà ramenés au paradoxe général du Sage (chap. I) et, par conséquent, à la question de savoir

si la contradiction intrinsèque d'un Souverain bien double était légitimement reprochée aux Stoïciens. Or il ne semble pas que le reproche soit mérité, au moins quant à leur intention. Celle-ci semble avoir été en effet de considérer la fin naturelle, c'est-à-dire la tendance de nos fonctions à s'exercer, comme la matière de la moralité ; autrement, la rectitude et la beauté ne s'appliqueraient à rien, n'auraient rien à conformer : formes entièrement vides de tout contenu, fin vers laquelle rien ne tendrait. Donc, union de matière et forme dans un Souverain bien unique.

Une difficulté connexe leur est pareillement opposée. Quel intérêt, dit-on, les hommes peuvent-ils prendre à une fin, non seulement déclarée inaccessible, mais dont nous n'avons aucun espoir de nous rapprocher, même au prix des efforts persévérants qu'on nous demande cependant d'accomplir, et pour la seule gloire de les accomplir ? Certains dans l'École avaient pris bravement leur parti de cette attitude, très voisine de celle de Pyrrhon : ainsi Ariston de Chio, disciple immédiat du fondateur du Portique. Elle consiste à nier que le convenable puisse jamais se changer en action droite ou parfaite ; à proclamer l'indifférence radicale de tout ce qui n'est pas l'un quelconque des extrêmes, bien absolu ou mal absolu. Comme on ne se résigne pas facilement à une telle solution, d'autres Stoïciens en adoptaient une qui n'est pas sans analogie avec celle de Platon. Les insensés, disaient-ils, sont incapables, puisqu'ils sont ce qu'ils sont, de faire un choix sensé entre les indifférents ; c'est donc au Sage de le faire pour eux, puis de promulguer des injonctions et des

interdictions. Quant à lui, on le sait, son indépendance absolue le met au-dessus de toutes les règles. Dans la façon de résoudre le problème du suicide, on trouve une bonne illustration de cette attitude. Le droit au suicide, contrairement à ce qui se dit souvent, n'appartient en effet qu'au Sage, étant le seul juge, pour lui-même comme pour l'insensé, de l' « opportunité » qu'il y a de quitter la vie. C'est quand l'ensemble des « convenables » ne fournit plus *matière* à cette *forme* qu'est la visée de la fin suprême ; la vie perd alors toute raison d'être prolongée : il n'y a plus de motifs de demeurer au festin ; mais l'insensé, qu'il y reste ou qu'il s'en aille, n'en sera pas plus heureux, puisqu'il reste toujours un insensé. Une telle solution, sans atténuer le rigorisme de l'attitude, en souligne l'incohérence et conduit, ainsi que j'ai tenté de le montrer, à une sorte d'amoralisme. Aussi devait-ce être pour l'opportunisme stoïcien une nécessité de trouver une autre issue. Celle-ci est cherchée (après Chrysippe et à partir du milieu du IIe siècle av. J.-C.) à l'opposé de la direction choisie par Ariston. Il ne s'agit plus alors de « parfaire » les convenables, mais seulement de réaliser les plus importants, en s'appliquant à découvrir les préférables naturels. Voici donc la « sélection » décidément élevée au degré supérieur de l'échelle des valeurs morales, puisque ce degré a été ouvertement qualifié d'hyperbole ou de mythe. Si à cette concession la morale stoïcienne a pu gagner en cohérence, elle a par contre sacrifié tout ce qui constituait son originalité philosophique. Ce qui subsiste est une « parénétique », un art de *conseiller* ceux qui sont censés incapables de se conseiller eux-mêmes. Comme

d'autre part les Stoïciens ont eu au suprême degré le goût du *distinguo*, il en est sorti une Casuistique, dont le *De officiis* de Cicéron offre de bons exemples.

Ces compromissions se flattent cependant de ne pas ruiner le prestige de la Raison universelle : les préceptes que dicte le philosophe aux non-philosophes se donnent en effet pour en être les décrets et ils ont pour objet d'empêcher les ouailles de trop éloigner leur nature de la Nature universelle, qui est elle-même Raison. Ce qui « détourne de la Raison » un être raisonnable, c'est la passion, dont la psychologie sera mieux à sa place plus tard (chap. III). Mais ici nous sommes aux côtés d'un être, le Sage, dont la raison est toujours active, toujours tendue au diapason de la Nature ; puisque rien ne peut en « détourner » sa raison, il est donc sans passions. Étant sage, il est toujours heureux ; donc il ne souffre pas, il est « impassible ». Pas davantage ne sent-il ce qu'est l'enflure irrationnelle du plaisir ; il ne connaît que la « joie », « élévation » d'une âme toute faite de raison active. A la place du désir, il a le « consentement » à un ordre qu'il sait être le meilleur possible et dont il ne peut par conséquent souhaiter qu'il soit autre. Il ignore enfin la crainte, car elle se fonde sur la fausse idée qu'on se fait d'un mal futur ; or le seul mal est à ses yeux de déroger à la raison, et il use de « précaution » pour ne pas commettre cette erreur. Voilà les trois modes de l'équilibre affectif du Sage (ses *eupatheïai* [opp. *pathos*, passion] ou *constantiæ*). Si cependant un tel équilibre est aussi mythique que l'est le Sage même, il est clair que le moraliste aura bien plus de raisons pour se préoccuper des déséquilibres passionnels, qui dégé-

nèrent en maladies. Aussi l'École a-t-elle cherché avec Chrysippe à constituer une « thérapeutique » des passions.

Les considérations plus spéciales qui viennent d'être brièvement passées en revue n'ont fait apparaître aucune perspective nouvelle : mises à part des subtilités de casuistes, rien de plus que de larges variations sur les thèmes fondamentaux.

Syncrétisme ; Plotin. — A plus forte raison ce que je viens de dire s'appliquerait-il à ces philosophies qui, à l'époque impériale, n'ont fait que rajeunir les thèmes anciens, les travestir ou les amalgamer. Quel intérêt y aurait-il, par exemple, à montrer comment les Pyrrhoniens de ce temps, tel Sextus Empiricus, cherchent dans la diversité des jugements moraux la justification de l'ataraxie ? ou bien fondent sur l'empirisme médical une méthode pour ramener à une juste mesure les impressions que nous recevons du dehors *(métriopathie)* ? ou bien encore, à étudier la morale de Plutarque, réplique érudite de Platon ou polémique anti-épicurienne et anti-stoïcienne ? Quant à Philon, l'originalité de sa pensée morale a été déjà notée. Il importe cependant de signaler ici comment le vieux problème des rapports du bonheur et de la vertu s'efface pour lui devant un autre problème, celui du progrès de la vie intérieure et de l'intuition mystique, orientée vers ce progrès même et non vers la contemplation d'objets intelligibles. Mais, cette fois, nous sommes en présence d'une poussée qui fait éclater les cadres classiques de la morale grecque. Plotin, au contraire, y reste enfermé : ses traités *Des vertus* et *Du bonheur* sont

principalement des discussions, souvent d'ailleurs fort intéressantes, des morales d'Aristote ou des Stoïciens. Il croit pouvoir en opérer la synthèse du point de vue supérieur de la morale de Platon, telle surtout qu'elle s'exprime dans la doctrine du *Théétète* sur l'assimilation à Dieu. Une seule vertu compte à ses yeux, la contemplation : « Placer, dit-il, le bonheur dans la pratique, c'est le placer en quelque chose d'étranger à la vertu. » Un de ses principaux griefs contre les Gnostiques, c'est qu'ils ont abandonné d'une façon générale la conception hellénique traditionnelle de la vertu, pour y substituer des pratiques de salut où elle n'a plus aucune place.

En résumé, la dislocation de la morale antique est en train de s'accomplir. Ce qu'elle appelait se conduire d'une façon raisonnable, c'était avant tout, même dans l'élan mystique, une œuvre de pensée. Elle demandait à l'agent d'employer toute son intelligence, soit à vivre selon l'instinct non perverti, soit à connaître l'harmonie souveraine du Monde afin d'en réaliser en soi-même un reflet, soit enfin de travailler à être une image de Dieu. Chacune de ces diverses façons de faire son œuvre d'homme, si elle est réussie, est vertu et ne peut manquer d'être en même temps bonheur. La conduite individuelle apparaît donc comme devant, dans ses aspirations et dans ses actes, ressembler à un modèle. Mais comment la vie psychologique a-t-elle été conçue en vue de satisfaire à une telle exigence ? C'est la question qu'il reste à envisager.

CHAPITRE III

LES CONDITIONS PSYCHOLOGIQUES DE L'ACTION MORALE

PLUSIEURS fois déjà le problème qu'on se propose maintenant a été côtoyé, notamment à propos de l'acquisition de la vertu ou à propos des conditions du plaisir. Il consiste à se demander de quelle façon et dans quelle mesure est nôtre l'action morale ; quels en sont les rapports avec comprendre, se passionner, vouloir. Jamais sans doute, en dépit de quantité d'observations pénétrantes çà et là, il n'y a eu chez les Anciens de psychologie au sens moderne de ce mot. Leurs recherches ne se sont en effet jamais isolées de la spéculation métaphysique et le substantialisme aristotélicien notamment a pesé d'un poids bien lourd sur les débuts de la psychologie moderne. Il n'en est pas moins très important, à notre point de vue, de considérer qu'elle a été leur position sur les trois questions que voici : 1° Quelles sont les fonctions de l'âme et quel est le rôle de chacune dans l'acte moral ? 2° Quelle est la nature des passions, unanimement tenues pour être la principale cause de l'immoralité ? 3° Sommes-nous maî-

tres de nos choix, ou bien y a-t-il une puissance supérieure à nous, celle du Destin ou une autre, à laquelle bon gré mal gré nous obéissons ?

I. Les fonctions de l'ame et leur role. — Il serait assurément fort intéressant de voir comment s'est constituée à ce sujet une théorie chez les philosophes. L'opposition de la pensée et d'une activité à laquelle se mêle le sentiment est sans nul doute très ancienne. La tragédie a puissamment contribué à l'analyse de ces notions confuses, tout particulièrement en ce qui concerne la constante interférence de notre destinée avec nos décisions. Les médecins, de leur côté, et plus spécialement peut-être ceux qui, comme Alcméon de Crotone, se rattachaient au Pythagorisme, mais aussi les Hippocratiques, ont eu vraisemblablement une part presque aussi grande dans ce progrès de la réflexion de l'homme sur lui-même. Mais, ici encore, le rôle des Sophistes me paraît avoir été très important : des études de caractères comme celles qu'on trouve dans le livre II de la *Rhétorique* d'Aristote, ou encore les *Caractères* de Théophraste, témoigneraient de la place accordée à la psychologie morale dans cet enseignement de la parole dont les Sophistes furent les initiateurs. Leurs recherches sémantiques ont pu agir dans le même sens.

Quoi qu'il en soit de ces divers points, c'est pour la première fois chez Platon que nous rencontrons un exposé systématique du problème ; peut-être même sa façon de l'amener indiquerait-elle que c'est une nouveauté. En quoi ? Justement, semble-t-il, dans l'introduction entre les deux opposés tradition-

nels, de la pensée sans action et de l'action dominée par la passion plus souvent que par la pensée, d'un troisième terme dont le nom *(thymos)* est précisément celui qui désignait le second des extrêmes. L'idée initiale au moins est claire. Notre vie intérieure comporte des manifestations diverses : connaissances réfléchies, activités, passions. Autant de fonctions dont chacune accomplit son œuvre propre. Or, à ce titre, il peut arriver qu'elle entre en conflit avec une autre. Supposons ce conflit entre celles qui sont le plus opposées, raison et passion ; que nous cédions à cette dernière ; que nous le regrettions ensuite et que nous en ayons du remords, — de tels sentiments, contraires à ceux de la fonction victorieuse et attestant réciproquement la défaite de l'autre, manifestent l'existence d'une tierce fonction. Elle secondera l'autorité naturelle de la première, celle qui réfléchit et calcule *(logisticon)*, elle facilitera à la seconde, la concupiscence *(épithymêticon)*, l'obéissance qu'elle doit. Cette tierce fonction correspond, non pas uniquement à la « colère », quoique nous puissions être *furieux* de n'avoir pas été raisonnables ; ni uniquement au « courage », quoique nous en ayons souvent besoin pour résister à la passion ; mais, d'une façon générale, à une action *inhibitrice* de l'âme, donc à un des aspects du vouloir ; tandis que son action *motrice* part, tantôt de la fonction supérieure, tantôt de l'inférieure. L'âme tout entière est donc intéressée à l'acte moral par l'équilibre même de ses fonctions. La condition est que, les deux fonctions extrêmes étant ce qu'elles sont, celle qui assure la balance ne se laisse pas fausser, soit par une défaillance de la fonction supérieure, soit par l'emportement de l'infé-

rieure. Le mythe de l'attelage ailé *(Phèdre)* figure cette analyse de la *République.*

ARISTOTE a rejeté cette division, mais pour l'approfondir et la préciser. D'une part, dans tout ce que Platon a confondu sous le nom de concupiscence, il y a lieu, pense-t-il, de mettre à part les appétits qui concernent la vie purement végétative. Ce qui reste, c'est, d'une façon générale, le désir, lequel tantôt est raisonnable et tantôt ne l'est pas. Au surplus, si l'on se refusait à diviser ainsi la concupiscence, ce serait alors *au dedans de la pensée* qu'il faudrait introduire une distinction entre celle qui désire et celle qui calcule. A la vérité, le conflit de la raison et de la concupiscence n'est rien d'autre qu'un conflit de désirs, qui a pour cause l'intervention de l'idée de futur : ce qui paraît agréable immédiatement le sera-t-il encore par la suite ? Car le désir porte aussi bien sur le futur que les calculs de la pensée. Seuls, les êtres capables de « délibérer en imagination » sont donc capables aussi, ramenant plusieurs images à une commune mesure, de comparer des désirables entre eux et d'en apprécier la valeur relative. Cette comparaison entre les conséquences imaginées est une opération intellectuelle, médiate ou immédiate *(dianoïa* ou *noos)*, mais qui est *pratique* puisqu'elle concerne l'action. La procédure n'en est pas la même que celle de l'intelligence appliquée à la connaissance, ou *théorique.* Cette dernière en effet va d'un principe à ses conséquences nécessaires. L'autre au contraire opère dans le contingent : on a un but, on sait comment l'atteindre, mais on n'est pas sûr d'y réussir. Voici encore à ce sujet un point capital aux yeux d'Aristote : il n'y a pas d'autre

moteur de l'action que le désirable lui-même ; c'est à lui que se sont attachées, l'imagination d'abord, la pensée pratique ensuite ; à son tour, il meut le désir. Trois cas sont alors à envisager pour le moraliste. Ou bien on délibère, et alors le désir déraisonnable cède à l'autre : discipline de l'imagination, et, comme conséquence, le « souhait raisonné », qui sera la base de la « continence ». Ou bien on ne délibère pas : indiscipline du désir, qui prétend commander ; d'où l' « incontinence ». Ou bien enfin l'action du désir raisonnable se fait sans effort, spontanément, en raison de l'excellence ontologique de son désirable propre : c'est alors une « sagesse pratique », immanente à l'agent. Ces trois cas diffèrent seulement quant à la qualité du jugement sur le désirable. Car, insiste Aristote, c'est bien un jugement : dans l'ordre de l'action, désir et aversion équivalent à l'affirmation et à la négation.

La vertu morale se définit, on l'a vu, par une manière d'être qui consiste à faire des « choix réfléchis », à établir des préférences. Cette cause efficiente se superpose donc au désirable dans les cas où la moralité est vraiment en jeu. Dans ces cas, la notion que l'intelligence s'est faite du désirable a d'ailleurs sa place marquée ; d'où combinaison de l'intelligence avec la tendance affective *(êthos)* : « Le choix réfléchi, dit Aristote, est, soit une pensée intuitive désirante, soit un désir qui calcule... » On comprend mieux ainsi pourquoi il nous a semblé, à plusieurs reprises, impossible de concevoir la vertu éthique sans la subordonner, comme à sa fin, à la vertu intellectuelle. N'est-ce pas aussi l'analyse psychologique qui mène Aristote à distinguer les cinq vertus intellectuelles

dont on a déjà parlé ? La moins spéciale d'entre elles, la prudence, est pour lui la vertu de la bonne délibération par rapport au bien vivre sous son aspect le plus général, le moins dépendant d'une technique particulière. C'est en effet parce que la vertu délibérative se rapporte à des objets d'activité qui ne se laissent déterminer, ni par la démonstration, ni par des règles, c'est pour cela justement qu'elle est exercée par l'homme judicieux. Un savant, un musicien peuvent, par amusement, vouloir prouver une proposition fantaisiste ou faire de fausses notes. Inversement, ici, la faute volontaire serait la négation même de la vertu envisagée. Ainsi, la fonction mentale dont la prudence est la vertu est le jugement ou l'opinion *(doxa)*, susceptible d'erreur ou de vérité et que la croyance accompagne. Rien de plus naturel, puisque son objet est contingent. Mais, d'autre part, si cette opinion est vraie, ce doit être aussi d'une façon contingente. Donc, comme dans le *Ménon*, nous aurions affaire à une vérité d'inspiration, à une excellence instinctive.

La philosophie postaristotélicienne ne s'embarrasse plus de ces hiérarchies de fonctions ni de leur retentissement sur la morale. — Pour ÉPICURE, la question est tout unie. Si tous les éléments de la composition de l'âme n'ont pas la même constitution atomique, cependant le plus subtil d'entre eux est lui-même à l'œuvre dans les plus élémentaires de nos fonctions mentales, affection et sensation. Or celles-ci nous renseignent immédiatement et infailliblement sur ce qui est le plus important pour la vie, le plaisir et la peine. Les « anticipations » ou « prénotions », qui constituent un troisième critère de la vérité,

ne correspondent pas non plus à un ordre mental supérieur, puisqu'elles résultent mécaniquement de l'accumulation des sensations et des affections : elles sont de l'évidence condensée et fixée, encore immédiate et spontanée, mais affectée d'un coefficient d'universalité. Grâce à elles nous ne sommes plus enfermés dans la perception strictement individuelle de nos plaisirs et de nos peines ; une expérience systématique se constitue, qui va nous permettre de les comparer et de les mesurer. En elles il y a même une mystérieuse « application de la pensée », qui saisit intuitivement des principes. Or, parmi eux, à côté de principes proprement physiques, il y en a d'autres qui sont essentiels à la morale : ainsi celui-ci, que le plaisir est un bien et la douleur un mal ; ou encore, que les Dieux possèdent une existence immortelle et bienheureuse. Cette « notion commune », « anticipation » et non « supposition mensongère » comme l'est l'opinion accréditée sur les Dieux, s'est « inscrite » en chacun de nous et elle fait partie de l' « *abc* du bien vivre ».

La psychologie STOÏCIENNE est encore plus éloignée des conceptions platonico-aristotéliques. Comment en effet pourrait-on voir dans les passions un trouble de la raison, si elles n'étaient pas là même où est la raison, à savoir dans le cœur, siège du « principe dirigeant » *(hégêmonicon)* ? Droite chez le Sage ou déviée chez l'insensé, la raison est toujours la raison, principe unique et universel. Les fonctions du « principe dirigeant » (les cinq espèces de sensation, le langage, la fonction reproductrice) sont tout autre chose que des divisions de l'âme. Comment les Stoïciens (v. *infra*) auraient-ils admis, avec les sectateurs

de Platon et d'Aristote, et qu'il y eût des passions nobles et généreuses, et qu'on pût modérer les passions ? C'est leur doctrine psychologique dans son tout qui les autorisait à dire qu'elles doivent toutes indistinctement être « extirpées ». De plus, c'est parce qu'ils se sont représenté autrement que les Épicuriens les origines de la vie mentale, qu'ils ont été conduits à donner à la « tension » dans l'activité morale l'importance que les autres attribuaient à la contraction. Dans l'ordre de l'action, l'élan moteur *primilif* est un équivalent de ce qu'est, dans l'ordre de la connaissance, la « représentation compréhensive », aussi infaillible quand il est vraiment tel. Un même progrès dans la vie de l'être raisonnable le conduit, dans les deux ordres, à reconnaître l'existence de systèmes naturels qu'il essaiera de reproduire par la science ou d'imiter par les arts, au nombre desquels est l'art même de la vie, c'est-à-dire la morale. Comme dans l'Épicurisme, nous assistons à la formation, mais dynamique et non plus mécanique, d'une sorte d'instinct rationnel qui se concrétise aussi en anticipations ou prénotions. Ainsi, la systématisation spontanée des actes de nos fonctions s'épanouit en une « notion commune » de la beauté qu'il y a dans l'ordre et dans l'accord. La « notion du bien » s'explicite pour servir ensuite de principe au maintien, dans notre vie, de l'organisation rationnelle innée. C'est, nous dit-on, vers la septième année que ces notions se font jour, alors que jusque-là notre conscience s'emplissait d'obscures anticipations. Ces dernières étaient appelées « prénotions naturelles » : ainsi, en outre des notions de bien et de mal, celles de bonheur et de malheur, de convenable et de non-

convenable, etc. Comme chez Leibniz, ces tendances virtuelles de la pensée s'expliciteront peu à peu ; mais auparavant elles étaient déjà le berceau de la vie morale ; et toute la doctrine psychologique, cet amalgame de rationalisme et d'empirisme dont la fortune devait être si brillante, semble avoir eu pour objet principal de le prouver.

II. Les passions. — En concevant comme il l'a fait la vie psychologique, Platon s'interdisait d'approfondir la théorie des passions. Les indications intéressantes abondent chez lui, notamment dans *Timée* et dans les *Lois*. Mais elles sont dispersées et les effets des passions sont envisagés plutôt que leurs causes, En outre, le plus souvent chez lui le terme signifie simplement un état *subi* et en opposition à l'action. Avec Aristote le terme se spécialise : les passions de l'âme sont explicitement distinguées de ses « capacités » et de ses « manières d'être », et accompagnées de plaisir et de douleur. L'énumération qu'il en donne précise sa pensée : colère, crainte, audace, envie, regret, pitié. Mais, pas plus que la capacité d'éprouver la passion, celle-ci ne peut donner lieu à des jugements de mérite ou de démérite. De tels jugements résultent en effet seulement de ce qui est extérieur à la passion : les circonstances où elle naît, l'objet qu'elle poursuit. Donc la psychologie de la passion n'intéresse pas directement la morale ; ce qui intéresse cette dernière, c'est la manière dont, avec nos capacités, nous nous comportons à l'égard des passions. Aussi est-ce dans les discussions sur la « continence » et sur l' « incontinence » qu'Aristote, comme on l'a vu, montre le plus de précision dans

son analyse : on « se contient » malgré l'emportement de la passion, ou bien on se laisse aller, tout en sachant que l'on fait mal et tout en désirant mieux faire. Bref, c'est le problème de la force ou de la faiblesse du vouloir, ou celui du rapport du désir avec la pensée dans la moralité.

La première question qui se pose à ce sujet est de savoir si la connaissance est impliquée dans l'incontinence et en quel sens. Elle nous met en présence de la thèse socratique bien connue, reprise par Platon comme on le verra, qu'on ne péche que par ignorance et parce qu'en soi, au lieu d'une vraie connaissance, on n'a qu'une simple opinion. Rien de surprenant certes, s'il s'agit d'une opinion vague et mal assise, qu'elle soit vaincue par le vif attrait de la volupté. Mais, s'il s'agissait d'une ferme conviction, ne serait-ce pas l'équivalent de la prudence morale ? Alors, il serait absurde que le même homme fût à la fois « prudent », et, en cédant à ses passions, « imprudent ». D'une façon générale, la question semble à Aristote mal posée : s'agit-il en effet d'une connaissance virtuelle, ou bien actuelle ? Il peut arriver justement que notre décision soit mauvaise, du fait qu'elle ne tient compte que d'une partie de notre savoir, celle à laquelle nous pensons au moment de la décision.

Après cette analyse, quelque peu dialectique, Aristote en vient à ce qu'il nomme « le syllogisme de l'action ». Celui-ci, à partir d'une proposition universelle, relative au désirable et posée comme principe (majeure), conclut aussi nécessairement que le syllogisme théorique. Toutefois il peut arriver que je me sois trompé sur le désirable, que, sans le savoir, j'aie posé une règle fausse. Or, c'est dans cette

possibilité d'erreur, dans le balancement d'énonciations coexistantes opposées, que le désir trouve occasion de rompre à son profit l'équilibre. En effet, dès qu'il apparaît, il met en mouvement les mécanismes corporels (l'eau, par exemple, nous vient à la bouche) et la volonté n'a pas la force de résister. A la vérité, il n'y a pas d'incontinence dans le fait même que ces mécanismes interviennent, pas plus d'ailleurs qu'il n'y en a chez les bêtes, pour cette raison qu'elles ne sont mues que par des désirs instinctifs. Pour qu'il y ait incontinence, il faut un conflit du désir avec une pensée exempte, au contraire de tout flottement et consciente de la règle qu'elle viole. En un autre endroit, Aristote observe très justement que, à côté de ces gens qui se laissent emporter par la passion faute d'être capables de méthode dans la délibération, il y a aussi des impulsifs qui ne prennent pas le temps de délibérer. Or ce sont précisément ces hésitations ou ces brusques entraînements, bref quelque chose d'intermittent et de précaire, mis en évidence par l'analyse psychologique, qui font l'incontinence moralement moins pernicieuse que le vice, dépravation foncière. Entre les crises, ou tout au fond de la conscience, des réflexions ou des remords peuvent apparaître, avec l'espérance d'un relèvement. Au lieu en effet de résulter d'une préférence, l'acte de l'incontinent va à l'encontre de ce que préférerait faire celui-ci. Une fois de plus Aristote atteste sa conviction que l'acte moral est essentiellement indéterminé.

Ce qui, de la psychologie d'Épicure, mériterait le plus d'être retenu, par rapport à ce qui en résulte pour la morale, intéresse moins la passion que le

vouloir. En revanche, chez les Stoïciens, il y a, commandée par leur rationalisme même, une étude psychologique spéciale des passions. Celles-ci ne diffèrent pas, dans leur essence, de l'inclination rationnelle fondamentale et primitive. Mais quand, sous l'action persuasive des conditions externes, le mouvement originel atteint un degré « excessif », par là même il s'éloigne de l'équilibre de la nature, il se détourne de la Raison. Il ne faut pas toutefois s'y tromper : une telle « perturbation » de l'âme, l'ébranlement morbide ainsi reçu, manifestent en elle une passivité *positive*, l'intervention de quelque chose d'étranger au principe actif, à la tension de l'être raisonnable ; de lui seul du reste, car les bêtes n'ont pas de passions. C'est que en effet l' « opinion », le jugement, ont dans le mécanisme de la passion un rôle capital. Une représentation, dont la cause est extérieure et réside en une chose existante, est donnée ; elle rencontre un système déjà constitué de « prénotions » ; puis nous nous décidons dans un certain sens, ayant *opiné* que ce dont il s'agit est dans la ligne, ou des biens, ou des maux ; qu'il y a d'autre part convenance ou disconvenance de notre état. Les passions supposent donc ce que les Stoïciens nomment un « assentiment », une adhésion de l'âme à un motif ou à un mobile, à l'égard desquels nous sommes passifs en raison de nos préjugés. Précisément, c'est dans notre façon même de réagir à l'impression reçue que se manifeste cette passivité. Aussi peut-on dire que les passions sont « volontaires », qu'elles sont « en notre pouvoir », mais que les assentiments que nous leur donnons sont donnés « à la légère », en raison d'un affaiblissement de

notre tension intérieure : nous nous laissons donc *agir par* les choses. Voilà, au premier chef, ce qui fausse notre jugement.

Toutefois un élément important de la passion, son dernier terme, a été jusqu'à présent laissé de côté. C'est la détermination physique particulière du sujet. Or on reprochait aux Stoïciens de ne pas distinguer de degrés dans la passion, de n'établir aucune différence morale entre un débauché et celui qui goûte des plaisirs modérés, de vouloir, en fin de compte, « extirper » toutes passions, les arracher de nos cœurs jusqu'à la racine. Mais, répondaient-ils, si dans la passion il y a du plus et du moins, c'est seulement par rapport à ce dernier terme et qui n'est plus psychologique. Alors, on constate en effet des relâchements et des resserrements, des effusions et des contractions, qui en effet comportent des variations de degré. Voilà de quoi est faite l'intensité d'une passion ; mais cela ne diminue en rien l'*erreur* initiale de laquelle elle procède, erreur qui, attestant un abaissement de notre niveau spirituel, nous éloigne à la fois de la Raison et de la Nature.

III. Le volontaire et l'involontaire ; Destin et liberté. — On attribue avec assez de vraisemblance à Socrate une certaine solution d'un problème qui se posait de toute antiquité à la conscience et que les Sophistes, on l'a vu, n'ont pas manqué de débattre, le problème du volontaire et de l'involontaire. Cette solution, de laquelle Aristote a fait la critique très poussée qu'on a rappelée, consiste en somme à nier la réalité de l'involontaire ; à soutenir par conséquent qu'aucune place n'est à réserver dans

la vie psychologique à un vouloir dont l'action efficiente propre, tantôt s'exercerait, tantôt serait suspendue et qui comporterait en outre des degrés d'énergie ou de mollesse : s'il peut sembler qu'on fasse mal sans l'avoir voulu, c'est qu'en réalité on ne savait pas ce qui est bien. Or PLATON, du *Protagoras* au IX^e^ livre des *Lois*, reste fidèle à cette conception, en dépit d'atténuations tout apparentes. Il n'hésite même pas à prendre là-dessus la position paradoxale de l'*Hippias II* : une menterie volontaire, consistant à faire semblant de ne pas savoir ce que réellement on sait, n'est pas condamnable absolument ; après tout, ne vaut-il pas mieux faire le boiteux que de l'être réellement ? Bien pire est l'autre menterie, celle que l'on porte en soi sans le vouloir et par ignorance, principe d'une conduite qui est à son tour menteuse, sans qu'on le sache ni qu'on le veuille. Or, d'où vient cette ignorance qu'on ne peut avoir voulue ? Platon nous en absout : elle est en effet à ses yeux le résultat, soit d'une mauvaise constitution physique, héréditaire ou non, et dans le sens tantôt de l'excitation, tantôt de la dépression, soit d'une mauvaise éducation ; ce qui d'ailleurs ramène à la première cause, car cette mauvaise éducation résulte d'une mauvaise organisation sociale et politique, œuvre d'hommes chez lesquels la qualité et le mouvement des humeurs étaient anormaux. La maladie propre à l'âme, la « déraison », qu'elle soit folie ou ignorance, a toujours une origine physiologique.

C'est du point de vue des réparations que le législateur considère seulement le dommage causé. Apprécier est pour lui une autre affaire : alors il

sondera les consciences, pour savoir si le mal qui est à l'origine de la faute est guérissable et comment le traiter. Mais, de toute façon, le pécheur ne *savait* pas ce qu'il voulait ou croyait vouloir.

L'attention donnée par Platon à ce problème devait bien entendu, le reposer, dans des termes identiques, devant ARISTOTE. En outre de ce qui a été déjà rappelé tout à l'heure, sa critique a contribué à approfondir les distinctions platoniciennes. A ses yeux, l'ignorance n'est pas la seule cause de l'involontaire, mais aussi la contrainte, du moins une contrainte authentique : si en effet l'agent n'est pour rien dans son acte, comment y aurait-il lieu à appréciation morale ? En ce qui concerne d'autre part l'ignorance, on doit distinguer : ou bien on ne l'a pas fait exprès ; si on avait su, on aurait fait autrement ; on regrette enfin ce qu'on a fait sans le vouloir ; — ou bien on n'a pas eu d'intention du tout, on ignorait même ce qu'on faisait ; on n'a donc rien à regretter. Mais on est toujours responsable de ne pas avoir réfléchi, de ne pas s'être instruit des règles dont la connaissance eût guidé notre choix ; excusable, au contraire, si on se trompe dans l'application singulière de ces règles générales.

En disant toutefois que seule est volontaire l'action qui a son principe dans l'agent, on risque de ne pas la distinguer assez bien de ce qui, en outre, est *choisi* par celui-ci. Faute de cette distinction, on rapporterait à des choix les actions des enfants et des animaux, sous prétexte qu'ils les accomplissent spontanément ; ou tous ceux que nous faisons nous-mêmes machinalement, sous prétexte que nous ne les faisons pas « en dépit de nous-mêmes ». Aristote

s'attache donc à distinguer la préférence morale, et du désir (son analyse sur ce point a été longtemps classique), et de la vive ardeur du sentiment *(thymos)*, et enfin du souhait raisonné, qui lui ressemble beaucoup, mais qui peut porter même sur l'impossible et qui néglige les moyens de réalisation. Pas davantage elle ne se confond avec le jugement, puisque notre décision ne s'accorde pas toujours avec lui. Tout choix moral est donc du volontaire, mais tout ce qui est volontaire n'est pas préférence morale : celle-ci suppose une délibération et ne s'applique par conséquent (cf. chap. I) qu'aux choses qui en comportent. Visiblement, par cette analyse si fouillée, Aristote cherche à prouver contre Platon que, s'il y a solidarité de notre conduite à l'égard de nos ancêtres ainsi que de notre milieu, nous sommes cependant responsables de ce que nous sommes, œuvre progressive de toute notre vie. Il met l'accent sur cette autre solidarité qui, à partir d'un premier acte, s'établit entre tous les autres actes de l'individu et sur notre responsabilité en ce qui concerne les répercussions, fixées par l'habitude, de cet acte initial.

Ce vieux problème traditionnel du volontaire et de l'involontaire qui, on vient de le voir, a tant préoccupé Platon et, sur ses pas, Aristote, semble par la suite avoir cessé, tel quel, d'intéresser les philosophes. Au reste, du fait que l'antique notion du DESTIN devenait elle-même un objet de spéculation philosophique, il tendait déjà à se muer en un problème métaphysique, celui du LIBRE ARBITRE. C'est sur ce problème que finira par se concentrer l'attention des penseurs.

Les choses, croyait-on généralement, ont leur sort,

il y a une nécessité qui impose à la Nature un ordre. Les hommes aussi ont leur sort, leur « lot » *(moïra)*, une part qui, dans l'ensemble des choses, est assignée à chacun *(heïmarménê)*. Le développement de l'astrologie contribua à fortifier cette antique croyance. Au reste, les philosophes ne sont pas étrangers à ce développement par leurs doctrines sur la divinité des astres, sur le rapport d'une partie de nos âmes avec la substance de ceux-ci ; doctrines qui ont pris corps chez Platon et Aristote, chez ceux qui seront la nourriture spirituelle des âges suivants. Qu'un puissant ferment de diffusion soit en outre venu de l'Orient, cela n'est pas douteux. La pénétration, un peu plus tard, de ses religions dans le monde hellénique répondait à cette angoisse du « Salut » dont les âmes étaient possédées : comment se sauvera-t-on de son *sort* ? Par quelles *pratiques* ? demandent les non-philosophes. Plus profondément, y a-t-il en nous, demandent les philosophes, un pouvoir capable de vaincre notre destin ou, tout au moins, de composer avec lui ?

Platon est pour nous le premier, faute notamment de mieux connaître le Pythagorisme, à avoir affronté ce redoutable problème ; s'il ne l'a pas résolu, sans doute n'est-ce pas seulement pour en avoir présenté une solution mythique. On a déjà pu voir à quel point il incline à considérer le vouloir humain comme déterminé : par les astres, par le milieu social, par la constitution corporelle. Tout le monde connaît le mythe fameux sur lequel s'achève la *République* : à Er, revenant des régions infernales, le privilège a été accordé de se rappeler son expérience et de la raconter. Or, dans ce mythe, Platon s'efforce

visiblement de satisfaire à des exigences contradictoires.

Quand pour les âmes, aussi bien pour celles qu'un séjour au Ciel a récompensées, le temps est révolu, en vertu de la métempsycose, de revenir sur la terre pour habiter d'autres corps, elles sont appelées à choisir le sort qui sera le leur au cours de cette nouvelle existence. Les voici, ayant derrière elles leur immuable *passé*, rangées devant Lachésis, celle des *Moïraï* qui chante le passé. Or, dans le giron de celle-ci se trouvent à la fois, et des jetons pour un tirage au sort, c'est-à-dire un facteur de contingence ; et divers « patrons » d'existences, c'est-à-dire un avenir tout composé comme s'il était déjà accompli (un ensemble défini de « compossibles », pour parler le langage de Leibniz). Les âmes sont solennellement averties ensuite qu'elles ne seront pas choisies par le Génie *(Démon)* qui doit les accompagner dans leur future existence, mais (nouvelle part accordée à une certaine contingence) qu'elles choisiront chacune le sien, choix correspondant d'ailleurs à celui du type d'existence. Puisque, d'autre part, l'ordre de ces choix a été tiré au sort, il y a là encore une contingence, celle-là pourtant extérieure à l'agent. Mais, une fois le choix fait, l'existence entière en est nécessitée. Dans l'esprit de Platon, ce choix a du reste une telle réalité que, par crainte de le compromettre, il spécifie que le nombre des existences offertes au choix doit être supérieur au nombre des optants. Il importe en effet que nous soyons bien convaincus de notre entière responsabilité, que nous n'ayons pas l'idée d'imputer à la Divinité nos fautes ou nos malheurs : l' « excellence », la « vertu » appartient

à qui l'aura conquise. Comment le croire ? Les patrons d'existence sont en effet tout prêts, chacun d'eux portant un écriteau qui dit *en gros* ce que sera cette existence : de simple particulier ou de puissant seigneur, et (la métempsycose offrant à d'anciens hommes l'éventualité d'une existence animale) d'aigle, de lion ou de singe ! C'est donc sur l'enseigne qu'il faut se décider et accepter, sans le connaître, tout ce qu'il y a derrière. Voilà qui restreint étrangement le privilège du choix et la responsabilité dont, autrement, il pourrait nous charger. Une fois choisis par chaque âme sa Destinée et le Démon qui en assurera l'accomplissement, Clotho confirme ce choix par le *présent* de la géniture, liée de la sorte à des influences astrales définies ; Atropos rend irrévocable l'*avenir* de la Destinée, et, comme si ce n'était pas assez, l'âme, ainsi marquée pour la vie, passe avec son Démon sous le trône de la mère des Parques, la Nécessité. Nous somnes donc prédestinés. Mais, réprouvés ou élus, nous n'avons qu'à nous en prendre à nous-mêmes de ce qu'aura été notre vie !

En résumé, deux choses semblent évidentes : Platon ne veut pas renoncer au Destin et, d'autre part, il veut innocenter Dieu du mal que nous faisons. Les difficultés qui résultent de cette attitude n'intéressent que la structure propre du Platonisme et il n'y a pas lieu d'y insister. Ce qu'il importe seulement de noter, c'est qu'une telle attitude est à la fois inspirée et ruinée par le désir de donner à la moralité une valeur originale. D'autres passages parleraient dans le même sens, l'un et l'autre, des *Lois* : dans l'un (l. I), Platon nous compare à des marionnettes mues par des fils dont un seul, qui est d'or, est souple et

mérite d'être obéi ; dans l'autre (l. X), il parle de notre moralité comme d'une « contribution » dont un autre que nous a fixé la nature. L'acte moral est donc finalement chez Platon *une abdication de l'individualité contingente* devant l'ordre nécessaire du Monde. De plus, il n'y a véritablement liberté de choix, et encore dans un monde qui n'est pas celui où nous vivons, que pour des âmes *qui n'ont pas participé* à la vie philosophique. Platon note en effet dans le mythe de la *République* que les seules âmes venues du Ciel pour prendre part à l'option sont celles qui doivent leur récompense à une vertu d'habitude et dépourvue de philosophie. Le philosophe au contraire, quand il a fait ses preuves au cours de plusieurs existences successives, est de droit exempt de cette infirmité qu'est la liberté infernale du choix. Quant aux autres hommes, le seul espoir de salut est pour eux d'avoir la bonne fortune de se trouver placés dans un État où les philosophes soient maîtres du gouvernement, maîtres de l'éducation, maîtres des unions et des naissances, maîtres de la médecine et de l'hygiène, maîtres en tout et absolument. Alors ils trouveront ce salut dans une soumission aveugle et totale à ceux qui, seuls, ont en partage la Raison et la Loi.

Cette solution est, au fond, celle aussi d'Aristote. Au terme de son analyse de la préférence morale, il donne la définition que voici : « L'objet du choix étant un désirable sur lequel on a délibéré et qui fait partie des choses qui sont *en notre pouvoir* (les *eph'hêmin*), le choix doit être lui-même un désir délibératif des choses qui sont *en notre pouvoir.* » Notre moralité et notre bonheur semblent donc être en

nos mains : l'homme, dit Aristote, est le principe et le générateur de ses actions comme il l'est de ses enfants ; l'homme engendre l'homme ; de même par ses actes il s'engendre aussi lui-même vertueux ou vicieux. Sans insister sur les incertitudes de la conception du choix, une chose du moins n'est pas douteuse, c'est que le choix dont il s'agit se fait entre des *possibles* et se rapporte à un *acte futur*.

Or, à ce sujet Aristote a pris une position nette en face de certains Socratiques, les philosophes de l'École de Mégare. Pour ceux-ci, de deux futurs, un seul est possible, celui qui, étant vrai de toute éternité (car la vérité est une et absolue), est aussi de toute éternité réel, excluant par conséquent l'autre comme son contradictoire. Les arguments de ces dialecticiens subtils en faveur du fatalisme logique ont pendant des siècles occupé la pensée philosophique. Aristote leur objecte que vrai et faux ne peuvent concerner des possibles, mais seulement du réel, passé ou présent, avec lequel la pensée s'accorde ou ne s'accorde pas. Mais, à l'égard de ce qui est encore indéterminé, le principe de contradiction ne peut aussi valoir qu'indéterminément, et non absolument. Chacune des deux propositions contradictoires, prise à part de l'autre, peut donc être aussi vraie que celle-ci par rapport au futur. Or ici nous sommes justement en face d'actes indéterminés, de fins possibles, de « futurs contingents ». Deux sortes d'hommes seulement sont en face d'une fin unique, parfaitement déterminée, actuellement agissante sur leur esprit : le vicieux qui s'attache à l'objet de son vice ; le Sage qui possède une droite notion de l'acte qui est en cause. Quant à celui qui est obligé de déli-

bérer et de choisir, on dirait volontiers de lui ce que dit Aristote de l'homme qui se laisse aller à ses passions, étant cependant instruit de leurs funestes effets : c'est un « demi-méchant ». Si en effet il était méchant tout à fait, aussi bien s'il ne l'était pas du tout, il n'aurait même pas à délibérer. C'est un mal d'hésiter sur ce qu'on doit faire ou ne pas faire et d'être obligé de délibérer : est-ce que les astres-dieux hésitent et délibèrent sur la route à suivre ? Or la cause de ce mal est justement l'imperfection de notre nature, la part de possibilité, c'est-à-dire de non-être, qui s'y trouve ; un élément asez analogue en somme au hasard, à cet ordre de choses qui, selon Aristote, sont faites en vue d'un certain résultat et qui en produisent un autre qu'on n'attendait pas ; ce qui m'arrivera en effet si, en délibérant, je me trompe sur la valeur morale de la fin à poursuivre. Ce qui vaudrait mieux pour nous, ce serait, vivant de la vie contemplative, de vivre ainsi, autant que cela est possible à l'homme, selon ce qu'il y a de plus haut dans son essence et de nous y asservir. Alors nous possédons notre vraie spontanéité ; mais elle exclut la contingence, tout en exigeant un choix que détermine totalement la Raison.

Un désir profond de la liberté individuelle apparaît au contraire chez ÉPICURE, et dans une dotcrine qui fait fi d'une Raison soi-disant capable de contredire l'expérience, qui donne à celle-ci une confiance totale, qui enfin a un extrême souci de la cohérence interne.

Tout d'abord, le raisonnement, fondé sur l'observation, permet de dire qu'aucun des composés dont nous constatons l'existence ne se serait formé si

les atomes ne possédaient intrinsèquement une spontanéité grâce à laquelle, s'écartant de la verticale de chute (déclinaison, *clinamen*), ils peuvent rencontrer d'autres atomes. On observe encore qu'il y a chez les vivants quelque chose de semblable : « Nous aussi, dit Lucrèce, nous imprimons à nos mouvements une déclinaison, qui n'est fixée ni quant au temps, ni quant au lieu, mais se produit au gré de notre pensée même. Car, il n'y a pas à en douter, ce sont là en chacun de nous les effets de notre volonté... » Ce mouvement spontané se distingue nettement du déplacement imposé à un vivant par l'action d'une force étrangère. Par de multiples preuves de fait ou par le raisonnement, Épicure s'est convaincu : que l'âme et le corps sont étroitement unis, matériels l'un et l'autre mais à divers degrés, le plus gros de l'âme se disséminant même dans le corps ; que la perception, la mémoire, l'imagination sont des phénomènes analogues, supposant tous une émission ininterrompue, et par tous les objets, de « simulacres » en miniature, qui flottent ensuite invisibles dans l'air. Or, c'est cela même qui permet d'expliquer le mouvement volontaire ; il en existe hors de moi des images ; l'une d'elles est-elle reçue par l'âme, l'*esprit* percevant *préimaginera* ainsi ce mouvement, et, le voulant, il mettra enfin en branle l'*âme* proprement vitale, répandue dans les membres. Que le mouvement de corpuscules aussi petits puisse ébranler une masse aussi volumineuse, cela n'est pas plus étonnant que le mouvement d'un navire sous l'action du vent et celle d'un gouvernail, que manœuvre une seule main.

D'autre part, Épicure est aussi attentif au fatalisme

logique des philosophes de Mégare qu'au nécessitarisme physique de Démocrite. Si en effet nous sommes soumis à une inexorable fatalité, quel sens peut avoir la croyance, universelle cependant, au pouvoir de l'éloge ou du blâme et des conseils relatifs à la conduite ? Cette croyance, naturelle et primitive, implique l'existence en nous d'un facteur d'*indépendance*. Sans la déclinaison au cœur même de l'atome, alors éternellement s'enchaîneraient sans rupture les mouvements et les causes. Grâce à elle au contraire sont « rompus les pactes du Destin » ; le pouvoir de faire notre salut lui est « arraché » (Lucrèce, II). L'héroïsme spéculatif d'Épicure va même bien au delà de ce qu'avait imaginé Aristote pour échapper aux conséquences que les enragés logiciens de Mégare prétendaient tirer du principe de contradiction, du « oui ou non » exclusif d'un terme moyen. Il n'hésitait pas à nier l'autorité de ce principe et la nécessité de la disjonction en ce qui concerne les futurs. Dès lors, la position d'Épicure se comprend : il pense avoir suffisamment prouvé, d'une part la contingence, d'autre part un déterminisme psychologique, pour rendre possible l'application de la règle morale qu'il a conçue. « Apprenez par cœur, disait-il, le catéchisme de la Sagesse. Les enchaînements de mots qui constituent chacune de ses maximes agiront sur la pensée, puis sur la conduite, à la façon de simulacres représentant des comportements et des attitudes de sagesse ! » Qui aura, dans l'Épicurisme, le droit, comme dit Pascal, d' « incliner l'automate », de « ployer la machine » ? Le héros fondateur, le sauveur qui a apporté aux hommes la révélation. Il s'ensuit que tout ce grand effort pour prouver

la liberté en nous ne laisse pas d'autre en somme que d'utiliser la part de contingence qui est en nous à avoir la foi et à nous rendre dociles.

Si l'on doit au contraire trouver quelque part à l'état pur la notion de liberté morale, ce ne sera pas dans un dogmatisme, quel qu'il soit ; ce sera dans une philosophie assez audacieuse pour soutenir, d'une façon générale, qu'il n'y a pas de vérité à la rigueur, que nous nous faisons nous-mêmes nos certitudes. La vérité morale sera donc une épreuve pratique de contrôle et de vérification, sujette à erreur, ouverte aux corrections. Telle est, pour autant qu'on la connaît, la doctrine, essentiellement pragmatiste, de CARNÉADE qui, après Arcésilas, continuait de développer dans l'Académie les aspects « probabilistes » de la philosophie de Platon. En ce qui concerne spécialement l'action morale, la « probabilité » de celle-ci signifie une supputation des chances qu'elle a de mériter l'approbation. On examine quelles raisons on a de le croire, de ne pas le croire, d'en douter. On « fait le tour » des facteurs divers qui interviennent dans ce jugement : il y en a qui sont clairs, motifs susceptibles de s'exprimer en termes intelligibles ; d'autres sont obscurs, qu'ils agissent du dehors, comme les préjugés sociaux, ou du dedans, comme nos passions. On s'attachera à les séparer ; à analyser ceux qui sont troubles ; finalement, après une suite de réflexions qui « tirent » et « contre-tirent » la pensée, peut-être parviendra-t-on à juger équitablement de la valeur morale d'une intention.

Sans doute Carnéade a-t-il souvent paru se complaire dans des oscillations qui n'avaient d'autre but qu'elles-mêmes. Cependant on ne peut méconnaître

que l'analyse psychologique des conditions de l'action morale apparaît chez lui comme l'histoire d'un effort pour réduire, dans ce domaine vital, les chances que nous avons de nous tromper. En même temps cette conception devait le conduire à prendre sur le problème de la liberté une position originale, à la fois contre l'indéterminisme d'Épicure et surtout contre le déterminisme spécial aux Stoïciens. Le premier, disait-il, a tort pour combattre le Destin d'imaginer, avec sa « déclinaison », la possibilité de faits sans cause. Les seconds, à leur tour, ont tort de croire que, en refusant au principe de contradiction une valeur absolue et par conséquent nécessitante à l'égard de tout le détail de notre activité, on doive être conduit à nier la détermination des événements : celle-ci est une chose, leur vérité en est une autre. Supposons en effet qu'il y ait des actions causales fortuites (et personne ne peut prouver le contraire), leurs effets n'auront pas été prédéterminés, et pourtant ils seront vrais. Il n'y a donc pas de vérité future quant à un événement dont on ignore les causes déterminantes et que par suite on ne peut prévoir ; le plus souvent d'ailleurs on sait que *véritablement* il devait arriver, seulement lorsqu'en fait il est déjà arrivé. Or, si les motifs déterminants de nos volitions sont l'objet de l'examen critique minutieux dont on a parlé, on peut dire que, ainsi, c'est *nous-mêmes* qui sommes la cause de ces volitions et qu'elles ne dépendent pas de causes *extérieures* antécédentes. Et c'est en effet ce que disait Carnéade. Peu importe à ses yeux que nous, qui avons fait cet examen, nous soyons compris dans l'ensemble du déterminisme cosmique. Il suffit que l'événement réponde

au choix qui vient au terme de notre estimation des probabilités, pour que nous ayons le *sentiment* d'être libres. Illusion peut-être. Mais Carnéade est trop bon dialecticien pour accepter de se contredire en exigeant davantage.

Les doctrines qu'il combattait étaient principalement celles du Stoïcisme, telles que Chrysippe les avait fixées : son espèce de « phénoménologie » s'opposait à l'intuitionnisme de la « représentation compréhensive » et sa croyance à la probabilité de la liberté, aux subtils artifices à l'aide desquels le dogmatisme stoïcien se flattait, sans ouvrir la moindre brèche au sein de son déterminisme, d'y faire cependant une place à la liberté. Pour conserver, ou paraître conserver quelque indépendance à notre activité personnelle, Chrysippe commençait par *interpréter* le Destin. Il demandait à le distinguer de la Nécessité : celle-ci, disait-il, est le principe d'une « contrainte » ; le Destin au contraire ne fait que « lier ensemble » des événements, dont chacun en lui-même est un pur possible. Ainsi, le Destin n'est rien d'autre qu'un système éternel et rigoureux de possibles solidaires (les *compossibles* de Leibniz). Chrysippe les appelait des « confatalités », c'est-à-dire des événements qui sont *destinés* à se produire *si* tels autres se produisent, et *solidairement avec* eux. Il pensait éviter ainsi, et le fatalisme, et l'objection de l'*argument paresseux*, qu'on oppose à cette doctrine. Si, disait-on, chaque événement est de toute éternité réglé d'avance, indépendamment de tous les autres, alors on n'a qu'à se croiser les bras et à attendre, contre toute attente, ce qui doit nous échoir, de bien ou de mal ! Le Destin, répondait

Chrysippe, serait alors la cause « principale *et* prochaine » des actes humains. Or il en est seulement la cause « prochaine », c'est-à-dire une condition antécédente nécessaire, ce qui rend l'effet possible par rapport à d'autres effets pareillement possibles. Une cause « principale », au contraire, exprime la spontanéité propre de l'agent ; elle détermine donc l'effet d'une façon réelle ; elle est cause absolument et par soi. Considérons « l'assentiment » donné à un jugement moral. Supposons qu'il dépende entièrement de l'objet, du représenté ; alors la volition elle-même dépend de causes prochaines, antécédentes, extérieures au sujet ; l'assentiment est ainsi une suite nécessaire de la représentation ; celle-ci suffit à l'expliquer. Mais, dans ce cas, ce n'est plus un *possible* déterminé par rapport à d'autres *possibles* : Nécessité et Destin ont été confondus. Confusion évitée au contraire, si l'on reconnaît la représentation pour être une cause « prochaine », indispensable sans doute à produire l'assentiment, mais simplement *occasionnelle* et par elle-même insuffisante. Pour le produire, il faut *principalement* la spontanéité de l'agent, telle qu'elle résulte de sa nature individuelle et spécifique, notamment de la force ou de la faiblesse de son *dynamisme*. Une comparaison fameuse illustrait cette conception : un cône et un cylindre sont en équilibre au sommet d'une pente ; l'équilibre est rompu par une poussée, cause *prochaine* ; les deux corps roulent sur la pente ; mais, cause *principale*, l'un comme un cône, l'autre comme un cylindre.

Ceci deviendra plus tard la distinction bien connue d'Épictète : ce qui dépend de moi et en quoi je suis cause principale, c'est de donner de bon cœur mon

assentiment à l'ordre du monde, après l'avoir compris et y avoir vu ma place : « Les Destins, dit Sénèque traduisant l'*Hymne* de Cléanthe *à Zeus*, mènent par la main celui qui ne leur résiste pas ; ils traînent brutalement celui qui résiste. » Assurément, le Stoïcisme a eu raison d'avoir insisté sur l'importance de l'assentiment, d'avoir ainsi marqué avec force l'intégration de toutes nos fonctions mentales dans l'unité de la personne. Mais, pourrait-on demander à Chrysippe (comme d'ailleurs à Leibniz, que cette doctrine a profondément influencé) : qu'est-ce que cette liberté qui n'est que de consentir à ce qui, sans nous contraindre, nous détermine cependant ? Affranchie de la nécessité inscrite de toute éternité dans l'essence de chacun de nous isolée de toute autre, la volonté reste, selon le mot du Cynique Œnomaüs, une « demi-esclave », soumise au déterminisme d'un Destin qui lie infailliblement les uns aux autres tous les anneaux de la chaîne des causes. Au fond des choses, il n'y a pour les Stoïciens qu'un seul individu et un seul agent : le Tout, ou Dieu. Chacun de nous n'en est qu'un aspect ou un moment, *individualisé* seulement par la façon dont le Tout ou Dieu *se qualifie* en lui. De ce point de vue encore se constate, une fois de plus, l'amoralisme profond de la morale stoïcienne.

Bien que PLOTIN ait écrit *sur le Destin* un traité dans lequel il combat les Stoïciens ; bien qu'il proclame l'indépendance de l'âme de l'individu, il n'en est pas moins aussi embarrassé qu'eux pour sauvegarder la réalité de cette indépendance et pour éviter que nos âmes ne se fondent dans l'unité de l'âme du monde. Quant à chercher dans une analyse

psychologique un moyen de doter d'une valeur propre la personnalité morale, Plotin ne pouvait y songer. Pour lui, en effet, hors la contemplation qui est l'identification de l'âme avec l'unité de son objet, la diversité des fonctions psychologiques n'a d'intérêt que comme signe d'une dégradation, à laquelle l'extase pourrait seule apporter une rémission momentanée et exceptionnelle.

CONCLUSION

Les morales de la Grèce classique nous sont apparues comme des spéculations de philosophes sur les « mœurs » de leur temps et de leur groupe, c'est-à-dire non pas seulement les pratiques coutumières de la conduite, mais aussi toutes les croyances, de caractère généralement religieux, qui y sont impliquées. Il a fallu bien du temps pour qu'on songeât à entreprendre de telles spéculations. Bien plus, l'éthique, comme science distincte, s'est constituée à une époque relativement tardive, et après que les philosophes se furent découragés d'opérer par la voie politique une réforme pratique des mœurs. En outre la réflexion sur les mœurs d'autres peuples, ou sur celles qu'on imaginait d'un lointain passé, suppose d'une part la possibilité accrue de voyages d'étude et non purement commerciaux, d'autre part le désir de trouver dans les vieilles légendes un fond de vérité et de s'expliquer d'obscures survivances ; on était d'ailleurs fort à l'aise pour peindre l'âge d'or ou la vie innocente des bons sauvages ! Le contenu de la spéculation morale a donc nécessairement varié avec les mœurs, les croyances, l'état social ou politique, le niveau de la culture et l'orientation des curiosités.

A plusieurs reprises, j'ai dit de ces morales, comme on le fait souvent, qu'elles sont *objectives*. Il faut s'entendre. Jamais en effet les philosophes grecs n'ont conçu la morale comme une « Science des mœurs ». Quelque intérêt qu'ils aient porté à l'étude des faits sociaux, ils n'ont pas *voulu* une sociologie objective, mais plutôt constructive et même romancée. La morale a toujours été pour eux une théorie de l'art de vivre. Que Protagoras, à la vérité, l'ait envisagée comme un effort pour conformer la pratique aux faits sociaux préalablement observés, il n'y a là qu'un empirisme utilitaire, au fond assez grossier et principalement politique ; en tout cas un pragmatisme, qui n'a rien de commun avec une « Science des mœurs ». L'objectivité de ces morales signifie seulement que, le plus souvent, le principe de la construction théorique y est une réalité objective que l'on conçoit comme un modèle à imiter et que ce principe, quel qu'il soit, fonde toute la systématisation normative des espèces morales, des relations diverses que comporte la conduite humaine. Cette sorte d'objectivisme est attesté d'ailleurs par la prédominance que les morales helléniques donnent à la notion de Souverain bien : hors de la conduite il y a une fin de la conduite ; jamais les tendances formalistes qui se manifestent çà et là n'ont signifié valeur absolue de la bonne volonté, indépendamment du Souverain bien. Peut-être y a-t-il cependant quelque exagération à dire que les Anciens ont ignoré les notions du Devoir et de la Conscience. Cette dernière n'a pas été étrangère au Pythagorisme, et, si Philon le Juif lui a insufflé une vie nouvelle, ce n'est pas seulement dans sa

propre tradition religieuse qu'il en a trouvé le germe. Quant à l'idée d'obligation morale, elle est, on l'a vu, très précisément exprimée par Aristote dans les catégories du « il faut », « on doit ». Ce qui est vrai, c'est que les Grecs n'ont jamais conçu de vie morale, si élevée fût-elle, qui ne dût avoir le bonheur pour récompense. Mais, d'autre part, il est indéniable que, sur le contenu de ce bonheur, les philosophes ne se sont pas montrés très exigeants : pour un empiriste comme Épicure, n'est-il pas simplement de ne pas souffrir ? pour l'idéaliste Platon, de se réjouir de rester juste malgré les persécutions et les supplices ? Un seul penseur semble avoir eu quelque velléité de rompre avec ce point de vue : c'est Carnéade, pour qui le mérite moral paraît résider surtout dans le soin que nous mettons à fonder subjectivement notre *croyance* quant à la valeur propre de notre *intention*.

Au cours de mon exposé, je me suis en général abstenu de tout rapprochement avec les morales modernes. Ce serait un tort cependant de tenir les morales helléniques pour des systématisations entièrement périmées et dont l'étude ne contente que la curiosité de l'historien. Nous sommes trop portés à nous imaginer que nos conceptions morales sont d'une nouveauté vraiment moderne. C'est de la pensée grecque que nous avons reçu les problèmes et, en quelque mesure, les cadres mêmes dans lesquels nous les discutons, avec un contenu que l'évolution sociale et politique a certes transformé, mais comme d'ailleurs il l'avait été déjà pendant que se constituaient ces antiques interprétations. Il n'est pas jusqu'à l'idée qu'un *système* de morale est proprement

un échafaudage métaphysique, qui n'ait tenté la réflexion hardie de ces vieux philosophes. C'est, il est vrai, une faiblesse de ce livre, de manquer d'éléments de comparaison, de ne s'être pas demandé si des attitudes mentales ou même des systématisations analogues ne se sont pas présentées, indépendamment, chez les penseurs de l'Inde ou de la Chine. Au surplus, on a pu déceler une influence toujours croissante de l'Orient sur l'évolution de la morale grecque.

Mais peut-être n'est-ce pas ainsi que se pose la question : c'est de nous qu'il s'agit et de notre dette personnelle envers le passé. Or, quelle que puisse être d'autre part la dette de ceux dont nous sommes, nous, les débiteurs, il n'y a pas de doute que c'est de la pensée grecque que nous sommes *juridiquement* débiteurs. Que les Latins l'aient été avant nous, rien de plus certain, ni qui d'ailleurs soit plus probant. Cicéron et surtout Sénèque, sans parler de Lucrèce et de saint Augustin, ont été, avant le triomphe d'Aristote, et ensuite concurremment avec lui, l'aliment de la spéculation morale au Moyen Age. Lorsqu'à la Renaissance les textes grecs ont commencé de se répandre dans l'Occident, c'est surtout à Platon, dans l'ordre des idées morales, qu'a profité cette diffusion ; au platonisant Plutarque, dont l'influence a été singulièrement favorisée par la traduction des *Œuvres morales* par Amyot ; davantage encore au Stoïcisme d'Épictète, dont on sait l'exceptionnelle floraison dans notre XVI^e^ siècle. Montaigne étale complaisamment ses inspirations, si variées qu'on ne sait si elles ne l'inclinent pas à un Épicurisme pyrrhonien plutôt qu'au Stoïcisme. Gassendi fait

d'Épicure, ouvertement restitué dans son vrai visage, le patron de la pensée libre. Descartes puise sa morale à une source où la pensée stoïcienne se teinte de probabilisme académique. Malebranche est tout plein d'un Platonisme qu'il n'a peut-être pas vu seulement à travers saint Augustin. Spinoza est imprégné d'Aristotélisme, et, par le canal des Docteurs juifs, de Néoplatonisme. Hobbes semble bien avoir médité le tableau que Lucrèce a tracé des origines de la vie sociale, et Rousseau doit aux anathèmes du poète latin contre la civilisation corruptrice beaucoup plus qu'on ne dit souvent. Quiconque lit attentivement plusieurs des lettres de Sénèque ne peut manquer de penser que certaines formules avaient une place de choix dans la mémoire de Kant. Quelles que soient les différences qui séparent de la morale d'Épicure l'utilitarisme anglais du XIX^e^ siècle, il est impossible d'oublier avec quelle solennité, dans son *Utilitarianism*, John Stuart Mill s'est réclamé du Maître du Jardin. Renouvier n'a pas caché ce que doit sa doctrine au probabilisme de la Nouvelle Académie. Plus d'une fois, enfin, à propos de telle doctrine antique, je n'ai pu m'empêcher de parler de pragmatisme, d'humanisme ou d'instrumentalisme. F. C. S. Schiller ne nous demandait-il pas naguère d'opter entre Platon et Protagoras ? Rien dans le monde des idées ne meurt à la rigueur, mais change seulement de théâtre et d'habit.

TÉMOIGNAGES

Chapitre I. — P. **9** : Voir J. BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque* (trad. fr. d'Aug. REYMOND, Payot éd.), p. 55 l. 7 ; p. 151, n° 29 ; p. 154, n° 62 ; p. 199, n° 1, l. 15. — **13** : *Phédon*, notamment 66 *b*-69 *b*. — **14** : *Phèdre* 244 *a* sqq. — **19** l. 5 : cf. Alcméon, fr. 1 dans les *Vorsokratiker* de DIELS. Xénophane fr. 11, 12, 14-16, *ibid.* et BURNET *op. cit.* p. 133. — **20** : fr. 1, v. 13 sqq. (B. p. 132, l. 12 sqq.) ; fr. 2. Empédocle fr. 131-134, *ibid.* et BURNET p. 256. — **21 sq.** : Héraclite fr. 58, 111, 102, 54, 112-114, 2, 32, 41, 50 DIELS (ou dans BURNET p. 148 sqq., fr. 57 sq : 104b, 61, 47, 107 et 91ab, 92, 65, 19, 1). — **22** : Anaxagore fr. 12 déb. (B. p. 298) ; Platon *Phédon* 97 *b* sqq. — **24** : Démocrite fr. 37, 69, 102, 4 ; trad. fr. des principaux fragm. par M. SOLOVINE (F. Alcan, éd.). — **25** l. 18 : cf. Platon *Théétète* 166 *d*-167 *c* ; l. 24, cf. *Protagoras* 334 *a-c*. Pour l'écrit cité à la fin de la p., cf. DIELS *Vorsokr.* ch. 83, particulièrement 1, 17 et Aristote *Métaph.* M 4, 1078 *b*, 25 sq. (tr. fr. par J. TRICOT, Vrin éd.). — **28** l. 8 : *ibid.* A 6, 987 *b*, 1-4 ; M 4, 1078 *b*, 17-19, 23-30. — **29** *s. fin.* : Xénophon *Mémor.* III 8, 5 sq. ; IV 6, 8 sq. — **30** : Platon *Rép.* IV 430 *e*, 431 *b* ; *Lois* I 626 *e* sqq. ; *Apol.* 29 *de* ; *Phédon* 82 *d*, 107 *bc* (cf. 115 *b*). Xénophon *Mém.* I 2, 4 ; IV 8, 6. Platon *Charm.* 164 *c* sqq. — **31** : *Banq.* 215 *d*-216 *c*, 218 *ab*. *Phédon* 77 *e* sq. *Banq.* 219 *e*-220 *d*. — **32** : *ibid.* Pausanias, 180 *c* sqq., surtout 184 *c*-185 *c*. — **36 sq.** : *Gorgias* 492 *e* sqq., 476 *a* sqq., 452 *d*, 473 *c*. — **37 sq.** : *Phédon* 65 *a*-67 *b*, 84 *ab* ; 67 *b*-68 *b* ; 64 *a*-65 *a* ; 82 *d* sqq., 84 *a* ; 97 *b* sqq. ; 99 *c* (de même antérieurement et avec insistance dans *Cratyle* 418 *b*, *e*). — **38 sq.** : *Phèdre* 245 *e*-249 *b*. *Tim.* 90 *a* ; *Banq.* 201 *e* sq. *Phèdre* 245 *c*-246 *a* ; *Tim.* 37 *e* sqq., 43 *a*, 90 *cd* ; *Lois* X 894 *e* sqq., 896 *ab*, 896 *d* ; XII 959 *ab*. *Phédon* 68 *ab*, 69 *de* (cf. *Gorgias* 523 *b* sqq.). *Théét.* 172 *c*-177 *c*. *Rép.* IX 589 *ab*. — **40 sq.** : *Rép.* VI 505 *a*-506 *a* ; 509 *b* ; 504 *e* sq. (cf. VII 534 *bc*) ; 505 *e* (cf. VII 517 *bc*) ; 506 *de*. — **41** : 888 *e* sqq. — **42** : surtout 580 *d*-

588 *a. Phil.* 62 *bc* (cf. 60 *bc.*). — **43 sq. :** *Phil.* 61 *ab*, 64 *c*, *s.* 65 *a*, 64 *a. Gorgias* 507 *e* sq. (cf. 504 *a* sqq., 506 *c-e*). *Tim.* 87 *cd*, — **45 :** *Lois* IV 726 *c.* — **46** l. 5 : *Ethique Nicomachéenne* I 6 (4) fin (a). — **47** l. 19 : 3 (5) déb. — **49** l. 4 : 4 (2) dernière partie ; VI 5 ; V 1, 1145 *b*, 2 sqq. L. 3 d'en bas : I 6 (4). — **50** fin : 7 (5) jusqu'à 1097 *b*, 21. — **51** l. 16 : 13, 1102 *a*, 14 sq. — **54** l. 4 : Voir les nos 205 *a* et 446 de RITTER-PRELLER *Historia philosophiae graecæ* (excellent recueil de textes, avec commentaires en latin). — **55** l. 3 : USENER *Epicurea*, nos 67, 409, 398. Une traduction française des principaux textes ou témoignages a été donnée par M. SOLOVINE (Alcan éd.). — **56** l. 7 : *Maxime* XX et 3e *Lettre* 132, 130. L. 18 : Sén. *De la vie heureuse* 13, 4 ; Marc Aurèle *Pensées* IX, 41. — **57** l. 6 : Par ex. Lucrèce V, 8, 51 ou ce Diogène qui, au IIIe s. de notre ère, fit graver sur un portique de sa ville natale, Œnoanda, en Asie Mineure, une immense inscription qui exposait toute la doctrine du Maître. L. 10 : P. ex. Cicéron *Tusculanes* II 7, 17. L. 2, d'en bas : Voir les cinq premiers vers de l'*Hymne* de Cléanthe *à Zeus* (dans les *Stoicorum veterum fragmenta* d'ARNIM I no 537). — **58** l. 6, d'en bas : P. ex. Chrysippe, *ibid.* III no 545. — **59** l. 18 : *Ibid.* no 743 sqq. (cf. Cicéron *De fin.* III 20, 68). — **62** après mil. : *Ibid.* no 757 sqq. — **63** l. 11 : *Ibid.* nos 73-78. L. 20 : Cicéron *De fin.* III 10, 33. — **67** l. 12 : Voir J. CARCOPINO *La basilique de la Porte Majeure ; Virgile et le mystère de la IVe Eglogue* (L'artisan du livre, éd.). — **69 :** *Ennéades* I 2, 4 ; III 8, 1 déb., 6 *s.in.* ; VI 5, 12 ; IV 4, 38 ; *Contre les Gnost.* II 9.

Chapitre II. — P. **74** l. 3 : Platon *Phédon* 107 *d*, *Rép.* X 620 *de*. L. 6 : Héraclite fr. 119 Diels (Burnet p. 158, fr. 121) ; Xénocrate fr. 31 Heinze. Fin : Protagoras avait écrit un traité *Des vertus ;* pour Gorgias, cf. Platon. *Ménon* 71 *d* sqq. et *Vorsokr* ch. 76 fr. 19. — **75** fin : *Banq.* 209 *a-c* (cf. 206 *d*), 210 *bc* et, dans le discours d'Alcibiade, 218 *e*, 221 *d*-222 *a* (cf. 215 *ab*, 216 *d*). — **77** l. 5 : 156-173. L. 9 : *Olympiques* II 75 sqq. L. 15 : 373 sqq. — **78 :** Démocrite fr. 2, 4, 40, 74, 188 ; 2, 41 (cf. 181), 45, 160, 256 (cf. 264) ; 3 (cf. 139), 4, 170 sq., 216 ; *athambia, euthymia, euestô.* — **79** *s. fin. : Mém.* II 1 à la fin ; *Gorg.* 482 *c* sqq. —

1. Les éditeurs ne s'accordent pas sur la numérotation des chapitres : la première indication se rapporte à la numérotatoni traditionnelle ; la seconde, entre parenthèses, à l'éd. de l'Académie de Berlin.

81 *s. fin* : cf. ZELLER *Ph. d. Grecs* tr. fr. III 130, 1. — **82** : *Charm.* 171 *e* sq. — **83** : *Phédon* 68 *b*-69 *e*, 82 *a*-*b*. — **84** : *Théét.*, surtout 176 *bc*. — **85** : *Rép.* VII 519 *e* sq. (cf. 526 *e*), II 369 *b* sqq., IV 434 *c*. — **87** l. 7 : *ibid.* 443 *e* sqq. *S. fin* : *Ménon* 89 *b*-92 *d*. — **88** l. 16 : *Rép.* VII 518 *b*-*e*. Fin : opp. aux « images de vertu » par Diotime *Banq.* 212 *a*. — **89** l. 24 : *Rép.* VI 485 *a* sqq., 490 *a*-*c*, 503 *a*-*e* ; *Banq.* 206 *bc*, 209 *a*-*c*, 210 *bc*, 211 *bc*, 212 *a* ; cf. *Phèdre* 249 *a*. — **92** l. 3 : 427 *d*-434 *d*. — **93** fin : *Pol.*, à partir de 306 *a*. — **94** l. 8 du bas : cf. aussi *Lois* V 735 *a* sqq. ; *Rép.* VI 484 *cd*, V 457 *a* (cf. 479 *d*). — **95** l. 10 : 963 *a*-968 *a* ; cf. I 630 *e* sqq., III 688 *ab*, VII 770 *c*-*e*. — **97** *s. fin.* : 11 *d* sqq., 14 *c*-17 *a*. — **98** l. 7 : 31 *b* sqq. — **99** l. 9 : 50 *e* sqq. — **100** : 63 *e* sqq. — **101** : 67 *b*. — **103** l. 14 : *Eth. Nic.* I 9 (10), 1099 *b*, 32 sqq. — **104** l. 15 : VII 13 (14), 1153 *b*, 32. *S. fin.* : I 8 (9), 1099 *a* 7-21 et II 4 (3). — **106** l. 5 : X 5, 1176 *a*, 9 sq. L. 17 : 4, 1175 *a*, 10-21. — **107**, 8 du bas : 7, 1177 *b*, 26-34. — **108** déb. : III 4 (6), 1113 *a*, 29-33. — **109** l. 1 : X 6, 1176 *b*, 23 sqq. L. 11 : I dern. ch. et tout le l. II. — **110** l. 11 : cf. *Métaph.* A 1, 981 *a*, 12 sq. — **116** *mil.* : *Eth. Nic.* III, à partir de 5 *s. fin.* et IV. — **118** : *Lois* V 731 *d* sqq. — **119** déb. : *Eth. N.* IX 4, déb. — **121** l. 12 : l. VI. — **122** *Epicurea* n° 512 et Diog. La. X 138. *Max.* XXXI sqq. et Cic. *De fin.* I 16, 50, 53. — **123** : 14, 47 sq. L. 13 : 20, 65, 68-70. — *La Théorie du plaisir d'après E.* (*Et. de philos. anc. et mod.* 273 sqq.) ; cf. *Epic.* n° 442, texte contraire décisif. — **124** : *A Ménécée* 128 sq., *Max.* III. — **125** : *Epic.* n° 1 ; Cic. *De fin.* I 11, 37-39 (cf. II 3, 9 ; 5, 16). *A Mén.* 131. — **126** : 133, 129 sq., *Max.* IV. Cic. *De fin.* I 12, 40 ; 15, 49 ; 17, 57 ; *Tusc.* III 15, 33. — **127** : XXIX, avec le scolie, et très souvent ailleurs. — **128** : *Epic.* n° 469 ; Lucrèce V 1 117 sqq. Fin : *Max.* XX (cf. II, VIII, XIX) ; *A Mén.* 124-6 (cf. 133 mil.) ; *Epic.* n° 490 ; Lucr. III 830 sqq., 931-977, 1078 sqq. — **129** : cf. aussi *A Mén.* 133 déb. *Max.* XI. — **130** l. 7 d'en bas : Diog. La. VII 85 sq. ; Cic. *De fin.* III 6, 22 (cf. IV 14 fin). — **132** mil. : 5, 18 ; 6 ; 7. — **133** mil. : 15, 49 ; 17 et 6 fin. — **136** mil. : cf. Sénèque, lettres 94, 95 *à Lucilius*. — **139** : *Enn.* I 5 fin. Cf. I 1, 10, 12 *s. fin* ; III 8, 2-6 ; VI 3, 16 ; II 9, 15.

Chapitre III. — P. **143** déb. : *Rép.* IV 436 *a* sqq. *Phèdre* 246 *a* sqq., 248 *ab*. Aristote *De an.*, résumé de III 9-11 (trad. fr. de J. TRICOT) ; *Eth. Nic.* I 13, 1102 *b*, 28 sqq., VI 1, et 2 — **145** *s. fin.* : *ibid.* 2, 1139 *b*, 4. — **146** l. 16 : *De an.* III 3, 427 *b*, 25, 428 *a*, 19-21. — **147** mil. : *A Mén.* 123 sq. ; Cic. *De fin.*,

I 9, 30. — **149** mil. et fin : *Eth. Nic.* II 5 (4) ; VII, surtout 2-8. — **150** l. 9 : III 5 ; VI 13, 1144 *b*, 17 sqq. — **152** l. 8 : Cic. *Tusc.* IV 6 déb. — **153** déb. : *Acad.* I 10 fin et *Tusc.* IV, 7 *s. in.* Mil. : *St. vet. fragm.* III nº 468. — **154** *s. fin. : Timée* 86 *b* sqq. ; cf. *Lois* III 691 *a-c*, V 731 *cd*, 734 *b*. — **155** l. 4 : IX 860 *d*-864 *c*. L. 9 : *Eth. Nic.* III 1-5 (8). — **160** déb. : *Lois* I 644 *d* sqq., X 903 *b* sqq. Fin : *Eth. Nic.* III 3 (5) fin. — **161** déb. : 5 (7) 1113 *b* 17. Mil. : *Hermeneia* 9 (*De l'interprétation* tr. fr. de J. Tricot, t. I de l'*Organon*). — **162** l. 4 : *Eth. Nic.* VII 10 (11), 1152 *a*, 15-18. L. 21 : X 7, 1177 *b*, 34 sq. — **163** l. 6 : II 259-273. — **164** : II 251-258 ; cf. III 133 sq. L. 19 : Cic. *De fato* surtout 10, 21 sq. (cf. 16, 37 et ch. 20) ; *Acad.* II 30, 97, etc. — **166** : *De fato* 12, 28 et tout le ch. 14. — **168** *s. fin. : ibid.*, 13 17-19 ; Aulu-Gelle *Nuits attiques* VII 2. — **169** : *A Lucil.* 107, 10 (cf. *St. vet. fr.* I nº 527). Leibniz *Théod.* IIe partie, § 331-336. — **172** *s. fin.* : p. ex. V. Brochard *La morale ancienne et la morale moderne* (R. philos. 1901 et *Etudes*, etc. p. 489 sqq.). — **174** mil. : l'*Eth. Nicom.* a été commentée par saint Thomas. — **175** mil. : différences finement observées par Brochard *La théorie du plaisir d'après Epicure* (*Etudes*, etc. p. 287 sq.).

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

AVANT-PROPOS VII

CHAPITRE PREMIER. — La notion de bien moral. 1

Première élaboration 1. — Evolution de la conscience commune 6. — Présocratiques 16. — La tendance humaniste 20. — Démocrite 21. — Les Sophistes 22. — Socrate 24. — Cyniques et Cyrénaïques 31. — Platon 34. — Aristote 43. — Epicure 49. — Stoïcisme 55. — Syncrétisme : Philon et Plotin 63.

CHAPITRE II. — Bonheur et vertu 71

Signification des termes 71. — Présocratiques et Sophistes 75. — Socrate 79. — Platon 80. — Aristote 99. — Epicure 120. — Les Stoïciens 128. — Syncrétisme : Plotin 136.

CHAPITRE III. — Les conditions psychologiques de l'action morale 139

Le problème 139. — I. Les fonctions de l'âme et leur rôle (Sophistes, Platon 140, Aristote 142, Epicure 144, Stoïciens 145). — II. Les passions (Platon, Aristote 147, Epicure 149, Stoïcisme 150). — III. Le volontaire et l'involontaire (Socrate 151, Platon 152, Aristote 153). — Destin et Liberté 154 (Platon 155, Aristote 158, Epicure 160, Carnéade 163, Stoïciens 165, Plotin 167).

CONCLUSION 169

TÉMOIGNAGES 175

1947. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 21254 IMP. N° 11101